

# EL CAMINO DE LA CRUZ EN EL EVANGELIO DE MARCOS

CONTRIBUCIÓN BÍBLICO-TEOLÓGICA PARA EL  
DESARROLLO DE UNA *THEOLOGIA CRUCIS* COMO  
FUNDAMENTO DE TODO SEGUIMIENTO CRISTIANO.



JOSÉ LUIS AVENDAÑO  
Chile

Registro de Propiedad Intelectual, Inscripción: 130.911, Prohibida su reproducción;  
correo electrónico: [jlam\\_85@hotmail.com](mailto:jlam_85@hotmail.com) .

**Composición: versión PDF mejorada 2005**

## Introducción

### I. EL CAMINO DE LA CONFESIÓN (8, 27-33)

1. Acerca del esquema teológico-geográfico del evangelio

2. La sección del camino

3. Nuestra subdivisión y el resto del camino

4. ¿Quién dicen los hombres que soy yo? ¿Quién dicen ustedes que yo soy? (27-29a)

5 Respuesta de Pedro, respuesta de los discípulos, esperanza de Israel (29b)

6. Revelación desde el camino, confesión desde la vida (30)

7. Comunicación definitiva (31-33)

a) Tras las huellas de aquel Hombre ideal

b) ¿Mesías o Hijo del hombre?

c) Camino humano, camino sufriente

8. Consideración finales

### II. EL CAMINO DE LA CRUZ (8, 34-9, 1)

1. El debate de las cristologías

2. Ubicación del texto y su unidad de sentido

3. Sólo en la decisión de negarse a sí mismo, es posible la acción de cargar con la cruz (34)

a) Niéguese así mismo

b) Tome su cruz

4. Perder y ganar la vida por Jesús y el evangelio (35-37)

5. Confesar y avergonzarse. El juicio de Hijo del hombre (38)

6. La parusía del hijo del hombre (9, 1)

7. Consideraciones finales

## Conclusión

Autores

**La Impresión: los derechos de autor, e-mail; editor (links).**

La PDF-versión contiene algunos errores técnicos de los caracteres griegos ("WP Greek Century":

<http://members.fortunecity.es/todofuentes1/index/descarga/simbolos/lenguas.htm>.)

# INTRODUCCIÓN

La atención y ponderación del que ha sido objeto el segundo evangelio en el desarrollo de la historia de la Iglesia, bien podría haber sido otrora formulado, de igual modo como se acostumbra a enunciar el significado teológico de mismo; a saber: “como el libro de las epifanías ocultas”<sup>[1]</sup>. En efecto, el caso es que desde los días de Agustín en adelante se asentó plenamente la idea de que Marcos habría sido tan sólo un continuador de la obra de Mateo, ofreciendo únicamente un epítome de aquel. No es tampoco un dato de irrelevante importancia constatar el hecho de que el evangelio de Mateo haya gozado en la Iglesia Antigua de una tan extensa lista de comentarios, ya desde la época de los Padres de la Iglesia, entre tanto que, el primer comentario de Marcos del que tengamos noticia se remonte sólo a partir del siglo VIII, a cargo de Beda, el Venerable. Pues bien, tan tenue imagen proyectada sobre el segundo evangelio se ha trocado a la sazón definitivamente, y ya nadie hoy podría continuar endosándole algún manto de sombras al interés o valor que podría despertar actualmente éste. ¡Todo lo contrario!, luego de que apareciera a la luz, hace ya casi 5 años, el todavía fundamental estudio de *Willi Marxsen* sobre la redacción del evangelio, *El evangelista Marcos*<sup>[2]</sup>, la prácticamente incontable pléyade de comentarios y publicaciones especializados que se han venido sucediendo hasta la fecha, parece hablar más de una ráfaga incontrolable de luz en torno a éste que más que iluminar bien parece ahora encandilar. ¿Sería entonces un juicio demasiado exagerado concluir, por tanto, que nos encontramos estacionados en un nuevo callejón sin salida en lo que a la investigación del evangelio de Marcos respecta, cuyo horizonte de tan difusa perspectiva nos retrotrae, *mutatis mutandi*, a ese gran atolladero en que varó la Teología Liberal?

Quien piense que tal preocupación no sólo peca de injustificadamente alarmante sino aún más de sosamente anacrónica, debería al menos prestar atención al hecho de que, tal como lo expusiera *Ullrich Luz* en un artículo que ya ha formado escuela, *¿La investigación marquiiana un callejón sin salida?*<sup>[3]</sup>, un síntoma de tal difuminación de perspectivas viene dado por la imagen de tres Marcos completamente distinto en la publicación de los tres grandes últimos comentarios en alemán, esto es, el de *R. Pesch*, el de *W. Schmithals* y el de *J. Gnilka*, este último, por efectos de su tradición al español, de amplio uso en Latinoamérica. Sin embargo, las aguas lejos de encontrar la bonanza y el reposo anhelado parecen encrespase todavía más, y tal agitación no escapa en modo alguno a la propia realidad latinoamericana. Por una parte, las hermenéuticas del genitivo que con sus nuevos paradigmas de lectura iluminan recovecos del texto hasta hace muy poco desconocidos o silenciados y que emplazan, sin demora alguna, a una nueva

reconsideración de la historia de los efectos (*Wirkungsgechichte*), tanto del texto como de sus lecturas. Por otra parte, la creciente desconfianza y desprestigio, entre algunos sectores, hacia la metodología histórico-crítica, al menos en su expresión más ortodoxa que, aunque decir verdad, en muchos de los casos no opera más que como prejuicio infundado y *slogans* de moda, en otros, sí pone reposadamente de manifiesto las limitaciones del método y la necesidad urgente de complementariedad, única vía, por lo demás, de evitar los insanos fundamentalismos<sup>[4]</sup>. ¿Efectos inmediatos de la posmodernidad y su multidiversidad de horizontes de comprensión y de sentido, renuentes a todo exclusivismo metodológico que se arrogue el derecho a la unificación del pensamiento y a la configuración total de la realidad? ¡Quién podría ignorarlo! Ciertamente nuestro acercamiento a los textos bíblicos no puede eludir tampoco aquella evidente tensión cultural en la que se enmarca y se proyecta, propia, por lo demás, de toda la actividad humana.

Ahora bien, con respecto a nuestra propuesta metodológica huelga aclarar lo siguiente: he decidido en el subtítulo hablar de “análisis redaccional”, y no de “crítica de la redacción”, como lo había pensado originalmente, y esto por dos motivos que a mi entender resultan razonablemente prudentes, y que a su vez tendrán que ver con toda la directriz de la temática aquí propuesta. En primer lugar, que con aquello de *Redaktiongeschichte*, se corre el riesgo de asociar, tanto semántica como ideológicamente mi propuesta de trabajo con un método *cum data* se remonta ni más ni menos que a mediados del siglo 20. Por cierto que mi punto de partida sigue siendo la crítica de la redacción, pero se debe reconocer que ya a la luz de todos estos años transcurridos hasta el presente, y con ello la aparición de nuevos estudios y nuevos avances en la investigación, siempre en la misma directriz del enfoque (particularmente pienso aquí, v. gr., en el enfoque socio-retórico desarrollado principalmente por G. Theissen), ya nadie podría asumir sin más el método, sus alcances y consecuencias, tal como fue elaborado y propuesto por sus primeros gestores (*Marxsen, Conzelmann; Bornkamm; Trilling*). En segundo lugar, por cuanto mucho de los aciertos y aportes de la *Redaktiongeschichte*, han trascendido incluso la coyuntura cronológica e ideológica de su inauguración, -amén de que dichos aciertos y aportes han sufrido a la sazón una evidente mejora y reelaboración-, es preferible hablar, a mi juicio, de modo de, por una parte, no caer en el peligro ya acusado, ni por otra, pretender dar a luz un enfoque completamente nuevo, del análisis redaccional. Aquello, entre otras cosas, reconocería su punto de partida en la clásica crítica de la redacción, pero, también, mostraría sensibilidad con los nuevos avances y aportaciones transcurridos desde aquel tiempo hasta la fecha y, que mi modo de ver, permitirían encontrar una oportuna salida a aquel nuevo callejón sin salida respecto a la investigación y estudio del segundo evangelio que se acusaba

anteriormente, vale decir; los aportes del *dentro del texto* (texto coherente, narrativa), y del *delante del texto* (retórica). Todo lo anterior, por lo tanto, quedaría suficientemente integrado al hablar ahora del análisis redaccional.

Vengan ahora a consideración unas cuantas aclaraciones sobre nuestro tema, *El camino de la cruz en el evangelio de Marcos*. Estamos plenamente conscientes que esta forma de aproximarnos al evangelio de Marcos y, particularmente a nuestra sección escogida, en términos del camino del seguimiento bajo el signo conductor de la cruz, no constituye en modo alguno la única vía posible para la comprensión del mismo. Otros intentos de lecturas basadas en la concentración de ciertos aspectos no menos importantes del evangelio, quisieran comprender la dirección teológica del evangelio a partir, verbigracia, del *kerygma* helenístico del mito de Cristo, del éxodo de las comunidades cristianas hacia Galilea en espera de la parusía inminente, de los relatos de la tentación en el desierto o, como apología de los cristianos romanos, sólo por mencionar algunas de las más relevantes. Y, sin embargo, desde una visión integral del evangelio a través de una lectura en recorrido horizontal de toda la obra y negándose a la tentación de establecer pautas definitivas a partir de la atención exclusiva de ciertos tópicos individuales que, aunque en principio sugerentes, resultan finalmente aislados de todo el conjunto, ¿qué es aquello, luego, que el lector descubre como hilo conductor y común denominador que engarza el sentido de todos los relatos del evangelio de principio a fin, sino precisamente aquella meridiana idea del camino del seguimiento con todo aquel conjunto de expresiones y situaciones que este camino recorrido en pos de aquel que llama seguirle conlleva: llamada al seguimiento incondicional, abandono y ruptura de todo dato natural por parte de los discípulos, costos del discipulado, incompreensión de los discípulos, crisis de fe, decepción, temor, huída, confirmación en la fe, promesa escatológica, etc.? No cabe duda, entonces, de que más allá de los alcances que le asignemos a los diversos aspectos introductorios, no menos importantes a la hora de adquirir un horizonte más extenso y confiable del evangelio, el asunto todo queda orientado y concentrado en la persona y el mensaje únicos de Jesús y su llamada al seguimiento, cuya entrega sin reservas por el anuncio del perdón y la plena restauración de Dios para con los hombres y mujeres, contenido en su propia vida hecha evangelio, desafió y denunció el egoísmo, la opresión y la crueldad de este mundo autodivinizado, de lo cual manifiesta evidencia de aquella exacerbada enemistad y odio al límite fue precisamente aquella horrible cruz. Finalmente, nuestra forma de abordar tal temática para nuestra sección será, principalmente, la atención a las grandes unidades de sentido y el desarrollo de nuestra propia propuesta exegética y hermenéutica de los textos.

[Volver al índice de esta página](#)

## I. EL CAMINO DE LA CONFESIÓN (8, 27-33)

27. Salieron Jesús y sus discípulos hacia las aldeas de Cesarea de Filipo, y en el camino les preguntó a sus discípulos diciendo: ¿quién dicen los hombres que soy yo? 28. Ellos le contestaron, algunos dicen que Juan el Bautista, otros Elías, luego otros, que uno de los profetas. 29. Pero él les preguntó: ¿y vosotros quién decís que yo soy? Respondiendo Pedro le dice: Tú eres el Mesías. 30. Entonces les ordenó que a nadie hablaran sobre él. 31. Comenzó también a enseñarles que le era menester al Hijo del hombre padecer mucho y ser rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas y ser asesinado y después de tres días resucitar. 32. Les hablaba abiertamente la palabra, entonces tomándole aparte Pedro comenzó a reprenderle. 33. Más él volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro y le dijo: ¡Vete de mí Satanás!, porque no tienes los pensamientos de Dios sino de los hombres.

### 1. Acerca del esquema teológico-geográfico del evangelio

Si todas nuestras indicaciones a seguir en cuanto al marco geográfico proporcionado por los evangelios se refiere, estuvieran supeditadas a lo concluido ya por la historia de las formas, se vería, al caso, que la pregunta por el marco de referencia contextual del evangelio de Marcos quedaría de antemano, por así decirlo, en una situación de rezagado interés. Desde luego, quien quisiera sobreponerse a este *impasse* del camino y estimar que todavía ha de resultar un intento válido redimir este marco geográfico-temporal, podría, en igual rigor, justificar que la no intencionalidad histórica de los datos y referencias presentes en todos estos marcos contextuales, podría, empero, quedar suficientemente compensada por la sí evidente intencionalidad teológica procurada a través de los mismos<sup>[5]</sup>. Hoy muy pocos, no obstante, estarían de acuerdo todavía en persistir en el radical juicio de K. L. Schmidt<sup>[6]</sup>, tocante a que toda preocupación por el análisis del marco geográfico y cronológico presentado por los evangelios sólo vendría a dar en un pasatiempo inoficioso y, sin embargo, tampoco nos parece constituya una vía aún más aventajada radicalizar al extremo la segunda alternativa, de modo de concluir que todo aquel marco en cuestión ha sido insertado, *ex profeso*, con la única finalidad de servir a los propósitos teológicos ya previamente fijados por el evangelista.

Ahora bien, ¿constituye todo este trayecto cronológico-geográfico que según Marcos Jesús ha recorrido, un decurso efectivamente histórico cuyos rastros se podrían remontar incluso a la tradición más antigua o, debemos suponer más bien que éste ha sido únicamente el vehículo redaccional que el evangelista ha

escogido para colorear más vívidamente los contornos biográficos de la vida de Jesús? Respecto de lo primero, la investigación crítica de la historia de las formas se hubo encargado suficientemente ya de acusar todas las lagunas e irregularidades presentes en este derrotero presentado por el evangelista Marcos y en general de todos los evangelios, de modo que no vamos a repasar nuevamente aquello, entre tanto que, como es sabido, la historia de la redacción ensayó una nueva valoración de este marco contextual sinóptico. Sin embargo, más allá de los enfoques, sus presupuestos y sus conclusiones, la pregunta inevitablemente de fondo podría quedar formulada en los siguientes términos: ¿existe acaso razón suficientemente justificada para suponer que la actuación primera de Jesús en Galilea, tal como la describe Marcos, y que después habrá de conducir su actividad hacia los alrededores de ésta, para luego finalizar en Jerusalén con su crucifixión y muerte, etc., es un cuadro todo artificialmente creado y orientado con el único fin de mostrar que el destino de Jesús hacia su muerte es el *leitmotiv* que conduce toda la obra? ¿No es posible, al revés, suponer más bien, todo o contrario, esto es; que precisamente a partir de aquel decurso efectivamente dado el destino de Jesús se haya tornado cada vez más despejado y evidente?

Ciertamente no podemos negar que todo este diseño cronológico-geográfico expuesto en el evangelio de Marcos y que luego será seguido por los otros evangelios sinópticos, posee todos los rasgos de un sumario claramente estereotipado: bautismo-Galilea-predicación-alrededores-Jerusalén-muerte-resurrección, sumario, empero, que en virtud de la misma arazón de haber sido insertado en la doble obra lucana (*Hech* 10, 37-41), da cuenta ya de su estado de amplia difusión en cuanto esquema al uso para referirse esquemáticamente a la actividad pública de Jesús. Por lo mismo, me parece a mí, que este cuadro ofrecido por Marcos como escenario en el que se desarrolla la actividad de Jesús y sus discípulos, resulta en algo más que un mero antecedente literario a través del cual se descubre la intencionalidad y dirección teológica del evangelio, constituyendo, en última instancia, el fondeo geográfico concreto desde el cual comprender la actividad y el destino de Jesús<sup>[7]</sup>. Podríamos concluir, entonces, que sólo una vez que dicho cuadro cronológico-literario ha sido atendido en su total propiedad y sin exclusión ninguna de sus singularidades, en primer lugar y en un sentido mucho más relevante, como marco de Marcos y, en segundo, lugar, aunque en una ponderación no menos importante, como marco de la tradición, la afirmación aquella de que el marco geográfico en la comprensión teológica del evangelista adquiere un móvil claramente *kerygmático*<sup>[8]</sup>, alcanza su correcta ponderación. Podemos constatar, luego, que existen dos épocas claramente distinguibles en el evangelio de Marcos, Galilea y Jerusalén, divididas ambas dos por un período de *intermezzo*, que nosotros denominaremos camino, y que al cabo de llegar a su punto final remite al lector nuevamente hacia el comienzo del

evangelio. De este modo, el evangelio de Marcos se constituye en proclamación de la historia de la persona y del mensaje de Jesús, a saber: Galilea→ Camino→ Jerusalén→ Galilea. Explicitando este marco base, podríamos exponer de esta forma los contenidos teológicos a partir del esquema geográfico enseñado por el evangelista Marcos:

1) Galilea (1, 14-8, 26): lugar en el que Jesús comienza su actividad kerygmática y taumatúrgica, con Cafarnaúm como enclave principal de ésta. 2) Camino (8, 27-10, 52): la ruta que recorre Jesús desde Galilea hacia su destino final en Jerusalén. Este camino es presentado por Marcos como un período de transición, un recorrido en el que Jesús desarrolla una corta actividad en territorio pagano y vislumbra ya su destino de cruz cuanto más se aproxima Jerusalén. Es esta también la sección donde es posible advertir con mayor claridad vida e instrucción del discipulado 3) Jerusalén (11-16): con la entrada final a Jerusalén se dará lugar a la pasión y posterior muerte y resurrección de Jesús. 1) Galilea (16, 7): el llamado del evangelio a los hombres debe continuar, los discípulos deberán regresar a Galilea pues allí se encontrarán con el Resucitado que les ha antecedido y serán confirmados en su fe.

[Volver al índice de esta página](#)

## 2. La sección del camino

Con 8, 27 se inaugura una nueva sección del evangelio, el camino, la cual se inicia con la mención topográfica de Cesarea de Filipo y habrá de concluir finalmente en 10, 52 con el arribo de Jesús y sus discípulos a las inmediaciones de Jerusalén. Ciertamente no se trata aquí un viaje continuo e ininterrumpido, ni si quiera de una delimitación estrictamente geográfica, aun cuando el concreto inmediato esté orientado por el no menos concreto y real trayecto hacia Jerusalén. No obstante, la permanente inclusión de la expresión  $\text{J} \pm \text{O}^* \text{H}$  precisamente al abrir cada subdivisión de esta sección, principalmente, al inicio (8, 27) y al final de ésta (10, 52), nos lleva a suponer que el evangelista ha empleado en este tal recurso redaccional, criterios teológicos claramente definidos. De tal modo, el tema del camino en el evangelio de Marcos recorrido fuera de Galilea como ruta del seguimiento de Jesús y sus discípulos, aparecerá como claro elemento asociativo de ideas en la perspectiva teológica del evangelista, que ya no como mero instrumento aglutinador de palabras claves, conformando así una gran unidad temática<sup>[9]</sup>.

Por lo demás, salta a la vista a los ojos del lector, que el evangelista anuncia aquí una nueva pauta de énfasis y de contenidos, atrás ha quedado ya la Galilea natal



de Jesús y con ésta, todo el despliegue taumatúrgico y *kerygmático* del Maestro y sus discípulos. Se inicia ahora una sección que brilla con luces propias<sup>[10]</sup>. Es el camino que ofrece Jesús a los que desean continuar en su compañía, es el camino del seguimiento, el camino que marcará la división final entre la multitud y los discípulos, porque aquí, en los avatares de este camino, Jesús les dará a conocer a quienes ha decidido acompañarle que la final meta de este periplo, incluye inevitablemente el paso previo por el derrotero del sufrimiento, la cruz. Para Marcos, el camino constituye, por tanto, más que una concreta señalización geográfica, aquella dinámica que da cuenta de la auténtica dimensión del seguimiento, metáfora que, en palabras de *J. M. Castillo* expresa: “la relación fundamental del creyente con Jesús”<sup>[11]</sup>. El recorrido por el camino se transforma así en la verdadera escuela de los discípulos. Aquí aparecerá expuesta la vida de éstos en su más vívida expresión: el abandono de todo natural en el que se vuelca la seguridad humana para proseguir en pos de aquel que les ha llamado a seguirle por la sola autoridad de su palabra, los costos de este seguimiento, la autonegación continua que implica seguir a Jesús bajo la realidad concreta de la cruz, la fe expuesta a diversas pruebas durante esta travesía, la incompreensión de las palabras de Jesús y del correcto sentido del seguimiento por parte de los discípulos, las flaquezas de éstos, su tentación siempre latente de volver atrás al refugio de su mundo conocido, la oportuna salvación de Jesús confirmándoles en la fe, la hostilidad de las fuerzas religiosas que se les oponen continuamente, la instrucción constante de Jesús, en otras palabras: el camino y el seguimiento como dos criterios claramente identificables y no menos inseparables.

[Volver al índice de esta página](#)

### 3. Nuestra subdivisión y el resto del camino

Ahora bien, nosotros delimitaremos nuestro análisis de esta sección del camino, particularmente a la perícopa 8, 27-9, 1 a la que entendemos ya como unidad compacta y de sentido. En efecto, luego de la mención toponímica de 8, 27 no aparece otro dato local en toda esta subdivisión sino a partir de 9, 2 con la alusión al monte alto. La anterior mención que ofrece el evangelio, y ya formando parte de la sección de Galilea, habrá sido Betsaida. No cabe duda de que el evangelista-narrador ha querido llamar la atención a que toda esta escena se desarrolla en el trayecto del camino a Cesarea de Filipo. Para Mateo (16, 5), por su parte, el antecedente previo será “la orilla de enfrente” del lago, y para Lucas (9, 10), al igual que Marcos, Betsaida. Que en esta nueva sección que se inicia los conceptos de: “discípulo-camino-seguimiento”, constituyen elementos conductores de los relatos que a continuación se suscitan, se aprecia ya e la afirmación en 8 27 de los discípulos (Ⓔ : "20J" \), que “acompañan-siguen” a Jesús por el camino (¡< J±

Ô\*`H). Por otro lado, ya el verbo que inicia esta sección y que sirve de conexión con los relatos anteriores, ἵστημι: "4, es un verbo dinámico que expresa la idea de movimiento, es el "ir" el "avanzar" por el camino. Pues bien, esta compacta unidad de sentido que conforma nuestra perícopa halla, a nuestro juicio, tres elementos claramente constituyentes, a saber: 1) la mención toponímica de Cesarea de Filipo, la confesión de Pedro y el mandato al silencio (8, 27-30); 2) el primer anuncio de la pasión (8, 31-33); 3) el costo de discipulado y el *logion* sobre la parusía. Queremos aquí, por lo tanto, destacar los conceptos claves de "camino" y "seguimiento" en la labor redaccional del evangelista y, a partir de allí, destacar la centralidad de la *teología crucis* para efectos de esta subdivisión, tanto como marco configurador de todo el evangelio.

Finalmente, luego de 8, 27-9, 1 continuará la sección del camino en el evangelio de Marcos, y con ello el marco literario dispuesto para proseguir con la temática del discipulado, en función claramente del asumir el camino de la cruz como itinerario ineludible del seguimiento, cuanto más cerca se avecina la llegada a Jerusalén. Con el relato de la transfiguración (9, 2-8), quedará finalmente resuelto el tema tocante a la identidad de Jesús que había sido planteado por él mismo a sus discípulos (8, 27-30), ésta no recibe ya su contestación ni del pueblo ni si quiera de los propios discípulos, sino de Dios mismo: ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ("BOJ@H "6@b, J, "BJ@0 (9, 7). Jesús es el Hijo amado de Dios, su único, su predilecto razón más que suficiente para que los discípulos comprendan que es a él y a su palabra a quien deben oír es a él y a su palabra a quien deben seguir. Todo lo que aún resta en esta sección del camino versará sobre estos mismos tópicos: la incapacidad y embotamiento de los discípulos para comprender el verdadero sentido del camino del seguimiento, presente en su falta de comprensión del destino último del Hijo del hombre, Jesús (9, 9-10); su falta de fe para expulsar el demonio del muchacho epiléptico (9, 14-29); sus disputas acerca de quién ha de ser el mayor entre ellos (9, 33-37), la petición de los hijos del Zebedeo (10, 35-40), etc.

Sin embargo, será precisamente aquí, en medio de tantos severos reveses y bochornosas contradicciones que se ciernen sobre los discípulos y que parecen a cada instante erguirse como implacable evidencia de que tal camino asumido en virtud de todas sus humanas debilidades y limitaciones, no es más que una travesía malograda incluso antes de ser emprendida, en donde quedará expresado de un modo claramente elocuente que el camino del seguimiento es un camino que en primera y en última instancia se justifica y se valida así mismo, tan sólo en virtud de la dignidad del que llama y, ni si quiera, de forma mediata, en la segura obediencia y cabal sensibilidad de los discípulos. Estos sólo pueden mantenerse en pie de modo de continuar en el trayecto no en virtud de sus capacidades y fuerzas,

sino en el pleno abandono y dependencia a las palabras y a la persona de su Maestro (cf. 9, 7). Es en razón de todo aquello que para Marcos habrá de ser durante este camino que antecede a Jerusalén, en donde habrá de quedar abierta la brecha que habrá de diferenciar a aquellos que han venido tras Jesús en busca del puro beneficio material del taumaturgo y, aquellos otros a quienes les ha movido la sola autoridad de su palabra. Tal distinción debe quedar inequívocamente establecida ya durante el trayecto del camino, porque a Jerusalén podrán entrar con Jesús solamente con Jesús solamente sus discípulos, aquellos que lo han dejado todo para seguirle, y que han podido afirmar respecto de él, aunque todavía como una declaración introductoria, una confesión incipiente: “Tú eres el Cristo” (8, 29); “Jesús Hijo de David, ten piedad de mí” (10, 47). Por ello para Marcos el episodio del ciego Bartimeo, último verdadero discípulo del camino, es decir, uno que <sup>2</sup>6@8@b2, 4 "BJj |< J± Ò\*`H(10, 52), ha debido quedar registrado sólo en la antesala de Jerusalén, sin todavía situarse en ésta. Por último, a medida que el trayecto del camino va llegando a su recta final y el encuentro con la ciudad santa se va tornando más próximo, la presencia de la cruz para los discípulos se transformará en una realidad cada vez más presente y concreta, todavía más cuanto que el mismo Jesús, comenzará a desvelarle de un modo claramente más abierto su necesidad de entrega sin condiciones por el reino (8, 31-33). De acuerdo al tercer anuncio de la pasión, este acontecimiento de la cruz que se avecina hará que los discípulos experimenten con un cada vez más creciente asombro y temor el arribo a la santa ciudad del judaísmo: “Iban subiendo camino hacia Jerusalén, y Jesús se les había adelantado, ellos estaban asombrados, y le seguían con temor” (Mc 10, 32).

[Volver al índice de esta página](#)

#### 4. ¿Quién dicen los hombres que soy yo? ¿Quién dicen ustedes que yo soy? (27-29a)

No cabe duda que 8, 27-29 (¿30?) ha circulado desde un primer momento como unidad suficientemente ya fijada y compacta, y de esta forma ha sido utilizada por el evangelista quien por medio de la utilización redaccional de la estricta orden del silencio, ya en v.30 engarza ésta con el primer anuncio de la pasión (31-33). La indicación de lugar, J•H6f : "H5 "4F"D, \"HJ- HM48\BB@L, no puede ser explicada en mi opinión como una ulterior adición redaccional del evangelista<sup>[12]</sup>, puesto que tal mención toponímica única en todo el evangelio y, en cuanto localidad geográfica, claramente constatable en la Palestina de tiempos de Jesús, sólo hallaría justificación en tanto se arrimara al recuerdo de una concreta tradición local, siempre unida a la confesión de Pedro. Sin embargo, es posible suponer aquí que en la alusión a las “aldeas de Cesarea de Filipo”, subyazca una cierta tensión, más teológica que local entre ° 6f : 0 y J•H6f : "H

Esto último viene sugerido ya por el abismante contraste entre 8, 26b y 8, 27.

<p>90*¥ , ÆHJ-&lt; 6f : 0&lt; , ÆFX82®H(8, 26b)</p>	<p>5"Â  &gt;- 82, &lt; Ò [0F@0H6"Â Ò : "20J"Â "ÛJ@0 , ÆHJ•H6f : "H 5"4F"D, \ "HJ- HM48\BB@L (8, 27a)</p>
---	--

En el primer caso, Jesús necesita sacar al ciego “fuera de la aldea”, para poder curarlo, prohibiéndole terminantemente regresar a ella. Como si la “aldea” (° 6f : 0), fuera la principal causa de su ceguera. En el segundo, en cambio, “las aldeas” (J•H6f : "H), es al lugar al que se dirige Jesús y sus discípulos, en cuyo camino Jesús declara a estos la profundidad de su destino y de su persona. Y es que si seguimos en la pista tan bien construida por *Juan Mateos*<sup>[13]</sup>, en términos de que toda vez que en el evangelio de Marcos se utiliza el término plural 6T: "\, se trataría más bien de los enclaves en donde Jesús desarrolla su enseñanza y predicación (6, 6b; 6, 56; 8, 27), a diferencia del singular 6f : 0, que daría cuenta más bien de la casa de instrucción judía, podemos llegar a concluir con arreglo a 8, 27 lo siguiente: 1) Quien quiera ser un discípulo debe abandonar la seguridad, que a la vez enceguece, de la “aldea” y su propia comprensión institucionalizada de Cristo de Israel. 2) Pues sólo puede comprender el destino y el impacto de la persona de Jesús, y confesarle como tal, aquel que le ha encontrado en la enseñanza y en la predicación de las “aldeas”, y le sigue ahora por el camino. Ahora bien, se debe reconocer, por otra parte, que la configuración final del pasaje se resiente del interés marcado del evangelista por conducir todo aquel relato dentro de los límites claramente establecidos por la temática del seguimiento y de la cruz. De modo tal, entonces, que en esta sección del camino, sería impensable para Marcos una confesión e estos términos sin la inmediata verificación de ambos conceptos. Así, luego de 27-30, el primer anuncio de la pasión (31-33) y la insistencia en el seguimiento bajo al cruz (8, 34-9, 1) corroboran suficientemente aquello.

Por lo demás, de que aquí se trata del camino básica y fundamentalmente de Jesús y sus discípulos, lo anuncia ya el comienzo mismo de esta subdivisión: 5"4 |>- 82, < Ò [0F@0H6"4 Ò : "20J"4 "ÛJ@0 (27). Es el camino de la revelación de la identidad de aquel a quien se sigue y de la instrucción de su camino, sus costos y sus desafíos. No creo, por lo tanto, que haya razones contundentemente irrefutables como para suponer que un redactor anterior a Marcos haya puesto sin más en boca de los discípulos opiniones populares acerca de la persona de Jesús<sup>[14]</sup>. Tales impresiones vertidas por los discípulos en cuentan, en mi opinión, una natural y directa relación con aquella comprensión todavía en cierto modo difusa e incipiente de parte de éstos mismos sobre quién sería realmente aquel que

les ha llamado a abandonarlo todo y seguirle y, aquello, sin perjuicio alguno de los propios discípulos se constituyan también, si es que no pretendemos sustraerlos de todo contacto con las concepciones naturales de su mundo entorno, en canales por los que fluyan los estereotipos y expectativas de la religiosidad popular y la forma en que éstas se conectan con la persona de su Maestro: Juan Bautista, Elías o uno de los profetas.

Ciertamente, de la primera impresión que Jesús recibe de sus discípulos tocante a su persona y, tal respuesta, en conformidad con los afectos e intuiciones del pueblo, se colige del camino de Jesús, sus gestos, su persona, su mensaje no han pasado imperceptibles entre los hombres y mujeres que conforman la colectividad, ellos están dispuestos a reconocer en el galileo la figura de un personaje cuyo carisma<sup>[15]</sup> le confiere una ascendencia indiscutible sobre lo demás<sup>[16]</sup>. Se debe reconocer, a su vez, que la pregunta que formula Jesús a sus discípulos en 8, 27ss, no se ciñe a los estrictos cánones de preguntas y respuestas a las que los rabinos tenían por costumbre someter a sus alumnos, cual cuestionario escolar. Por el contrario, Jesús no ha buscado aquí en este libre diálogo que él mismo ha abierto, el apoyo para la fundamentación de las respuestas de la erudición más capacitada y competente, él más bien pretende recoger por medio de sus testimonios la opinión colectiva en las que descansan las entrañables esperanzas de toda una nación: “¿Quién dicen los hombres que soy yo?” (8, 27), para luego dirigir su atención, como en círculo concéntrico cada vez más reducido, a la opinión que ellos mismos, sus discípulos, albergan sobre su persona: “Y vosotros, ¿quién decís que yo soy?” (8, 29). Ahora bien, ¿Quién podría desconocer todo el suspenso con que el narrador ha querido colorear esta escena?<sup>[17]</sup> Por una parte, el lector que ya ha tomado contacto directo desde el inicio del evangelio con la singularidad de la perusina de Jesús, por otra, la respuesta dubitativa de los discípulos que, además del poner al descubierto toda su falta de comprensión respecto de la persona de Jesús y de servir de ocasión para una nueva instrucción del discipulado por éste, empuja al lector a tomar partido en el relato, al punto de querer dar éste su propia respuesta. Y es que así lo exige esta sección del camino, quién sea aquel a quien se le sigue durante este trayecto, lo podrá descubrir y en consecuencia responder únicamente aquel que básicamente y ante todo eso es lo que hace: “le sigue por el camino”, y no meramente responde estáticamente desde un punto neutro y lejano, desligado y descarnado de su propia participación existencial y como haciéndonos cargo de impresiones exteriores simplemente de arraigo popular. A decir, verdad, quien de tal forma responde o ha dejado ya de seguirle o bien nunca lo ha seguido, por lo tanto para Marcos constituye tan sólo parte del pueblo no siendo, en propiedad, un discípulo.

Que la caracterización que el evangelista ofrece sobre los discípulos,

independientemente del talante de su anterior respuesta, sea claramente contrastante, no existe al respecto mucho margen de duda. Así, en pasajes, estos pueden despertar todas las simpatías del lector, como, a su vez, paso seguido, el repudio por su incomprensión y obcecación. Ellos, los discípulos, son los que en medio del trayecto de este camino experimentan la constante tentación de volver al refugio de su mundo conocido, a sus antiguas concepciones de Mesías, de reino, de recompensa, ellos son los que han visto el obrar *kerigmático* y taumatúrgico de Jesús, su Maestro y, no obstante, perseveran en la tozudez y en la cerrazón de su corazón y de sus pensamientos. Pero el lector bien sabe también, y esto el evangelista lo deja desde un primer momento plenamente al descubierto, que ellos son los que lo han dejado todo: padre, madre, mujer, hijos, hermanos, hermanas, casa, tierras y hasta su propia vida (cf. Lc 14, 26; Mc 10, 29), a fin de seguir en pos de su Maestro. Son, también los que, desarraigados de su *stabilitas loci*, no tiene ya dónde recostar su cabeza (cf. Mt 8, 20), los que deben continuar el viaje sin alforja, sin pan, sin dinero y sin cinto (Mc 6, 8). No obstante, o esto o aquello, de lo que realmente aquí se trata para Marcos, es de procurar mediante tal representación de los discípulos que el propio lector se haga uno con estos, pues, en el llamado a los discípulos está su propio llamado, en la ruptura de éstos con toda circunstancia que mediatice el discipulado su propio abandono con lo que les desvirtúa y entorpece en su propio seguimiento, en la falta de fe, temor e incomprensión de aquellos sus propios debilidades y flaquezas, en la constante acogida de Jesús con estos primeros seguidores luego de sus fracasos y derrotas, la oportunidad siempre latente de volverse a levantar y retomar el camino del seguimiento, en la cruz de Jesús su propio destino y en su resurrección su esperanza.

Sin embargo, hay algo que no podemos perder de vista, y es la advertencia que tras el mundo textual subyace toda la compleja vida del concreto mundo social que, a su vez, se proyecta hacia adelante desbordando al texto mismo e impactando así, de este modo, el mundo de los lectores. Por eso la tríada del *detrás, dentro y delante* del texto, aun cuando nos asista el pleno derecho a fijar nuestros respectivos énfasis y preferencias sobre uno de ellos en particular, nos permite esbozar una comprensión más cabal de los textos, tanto de sus orígenes, su sentido inmanente, como de sus efectos *a posteriori*. Pues bien, en el contexto vital del evangelio tal caracterización social de los discípulos: desarraigo de pertenencia local, desarraigo de bienes y desarraigo familiar, refleja un comportamiento y un *ethos* propios de un colectivo mayor que el de los “Doce”. Es el grupo de los seguidores itinerantes de Jesús, los que han asumido en su total radicalidad todas las consecuencias del seguimiento. Respecto de aquella radicalidad ética del seguimiento versará nuestro último capítulo, en el que intentaremos desarrollar el modo en el que el evangelista buscará superar, por

medio de la elaboración de una *teología crucis*, la tensión existente entre aquel grupo, todavía existente entre la comunidad, de carismáticos radicales e itinerantes, por un aparte, y una comunidad establecida y con obligaciones sociales, por otra, siendo capaz de elaborar una ética de resistencia, que sin abandonar la radicalidad del seguimiento, no sea tampoco suicida ni exponga irresponsablemente a la comunidad.

[Volver al índice de esta página](#)

## 5. Respuesta de Pedro, respuesta de los discípulos, esperanza de Israel (29b)

A la pregunta dirigida por Jesús, ahora, enfáticamente a sus discípulos: **α : , ἄν \*ϣ J\<" : , 8X(, J, , Ἐ<" 4**; Pedro responde más enfáticamente aún: **E× gÉ Ò OD4FJ` H<sup>[18]</sup>**. ¿Quién podría negarle tan extraordinario avance a esta respuesta del discípulo respecto del ideario colectivo? En esta respuesta de Pedro, -¡uno de los que sí sigue a Jesús por el camino!- Jesús ha dejado ya de confundirse con aquel(los) precursor(es) de la promesa que enciende la esperanza para él mismo constituirse ahora en la Esperanza de Israel. ¿Debemos observar en esta declaración petrina una confesión revelada sobre la verdadera dignidad mesiánica de Jesús, confirmada por el mismo silencio con que éste la ha recogido (otorgado) o, debemos más bien, al unirla inmediatamente con la exhortación de Jesús al mismo apóstol, luego de que éste rechazara el camino de la cruz para su Maestro (8, 32b-33), comprenderla como la “repulsa de la concepción diabólica del Mesías de Pedro”?<sup>[19]</sup> Difícilmente se podría imputar el carácter histórico de esta intervención del discípulo<sup>[20]</sup> tanto, como atribuirle a la misma, otros contenidos distintos que los en línea con la expectativa mesiánico-nacional<sup>[21]</sup>, albergados también por todo el pueblo: Jesús es el Mesías, los discípulos, son los amigos del Mesías que habrán de recibir los primeros beneficios de su regencia (cf. 10, 28-31; 10, 35-40) y, el camino, es el trayecto real que conduce a la meta que se espera sea coronada con su magnífico reinado, cuando haga entrada, por fin, en la ciudad del Mesías, Jerusalén. Por ello, a mi modo de ver, la respuesta a tal interrogante, si pretende ser capaz de situarse en la perspectiva propia del evangelista, debe superar los estrechos límites en que por mucho tiempo ha venido siendo únicamente abordada, esto es; en los excluyentes términos de endosarle o bien privarle a Jesús una eventual conciencia acerca de su mesianidad, tanto más cuando el silencio impuesto discurre no sobre un título sino sobre su persona y, atender más bien, en consecuencia, al propio modo en que el evangelista, de acuerdo a la estructura teológico-literaria del evangelio, nos dirige hacia ella. La respuesta aquí, no puede venir a dar, sin más, en un rotundo silencio sobre el que podamos rotular un categórico y hasta definitivo no a toda expectativa cristológica

sobre la persona de Jesús, o bien, por el contrario, en una explícita e inmoderada aceptación de su mesianidad, sino que más bien debe aceptarse anteriormente a toda consideración el carácter completamente abierto de esta interrogante, según el propio emplazamiento de Jesús: “Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?” (27) y, por ello, en pleno proceso hacia delante, pero que en la comprensión y apropiación de esta apertura atraviesa inevitablemente por su conducto más inmediato: el camino de la cruz (31).

[Volver al índice de esta página](#)

## 6. Revelación desde el camino, confesión desde la vida (30)

Marcos ha procurado que entre la declaración de Pedro y el primer anuncio de la pasión medie, a modo de nexo redaccional, aquella estricta orden al silencio que enmarca también toda la configuración de su evangelio<sup>[22]</sup>: 6" 4 | B, J\ : OF, < " ŪJ@ÑHĚ<" : O\* , <4 (30). Y es que cual sea la dignidad de Jesús, esta: “no se define con palabras. No entiende su tarea desde fuera. Quiere que le defina su propia vida”<sup>[23]</sup>. De modo, entonces, que el misterio de tal dignidad puede serle revelado solamente a aquel que mediante e total abandono a la exigencia de aquel que llama al seguimiento incondicional, va descubriendo precisamente que ella se oculta, paradójicamente, en aquello que le es por rechazo y gran escándalo al pueblo y por terror también a él mismo: la cruz<sup>[24]</sup>. Esta es la proclamación que el evangelista desea actualizar como relato y llamamiento ininterrumpido tras aquella figura del misterio que envuelve la dignidad de Jesús. Sólo a través del recorrido por el camino de una *theologia crucis*, puede ser posible la confesión final de la *theologia gloriae*: “Jesús es el Hijo de Dios”<sup>[25]</sup>.

Precisamente en este encarecido mandato al silencio de v.30, luego de la declaración-confesión del discípulo, es menester, en mi opinión, distinguir claramente junto a *U. Luz*<sup>[26]</sup>, entre aquel “secreto sobre el milagro”, que no acepta ser sometido a esta orden y, el “secreto sobre la persona de Jesús”, que entraña ya una relación vital con éste radicalmente distinta. Por ello, debemos precisar que la orden al secreto que se quebranta, aquel de no divulgar la fama taumatúrgica de Jesús corresponde más bien al contexto de aquellos que no han visto en Jesús más que a aquel hacedor de milagros y han sido, en consecuencia, objeto del favor de su obra prodigiosa. Estos no pueden permanecer impávidos ante tal acción y aun sin saberlo ni proponérselo se han convertido en los testificantes inmediatos de aquel taumaturgo galileo, amén de que según el evangelista Jesús mismo ha querido evitar tal difusión, tanto porque tan parafernática divulgación puede confundirse a mucho riesgo con las expectativas



de liberación mesiánico-políticas de tan exacerbada aspiración entre el pueblo, como porque dicha publicación se extingue en la sola observación del acontecimiento extraordinario, sin atender a la exigencia última del mensaje que lo legitima y que sitúa al espectador ante la dignidad única del que le llama al camino del seguimiento. No obstante, tal divulgación que aparece naturalmente como imposible de acallar, no representa necesariamente una confesión y testimonio de fe sobre la persona de Jesús, que comprometa de forma definitiva al individuo en su decisión a continuar por el camino del seguimiento, aunque indirectamente resulte en la testificación de su persona y de su obra<sup>[27]</sup>. En cambio, el secreto sobre la persona de Jesús constituye, una verdadera confesión de fe, una declaración que se profesa bajo el “temor y temblor” del camino que conducirá finalmente a Jesús y va sus discípulos destino a Jerusalén (Mc 10, 32ss)<sup>[28]</sup>.

En virtud de todo lo dicho, no puede resultar en modo alguno un antecedente irrelevante ni menos azaroso por más surcado que parezca, el que aquella pregunta que Jesús ha dejado abierta sobre los contenidos e identidad de su persona y que sus discípulos a su modo se han encargado de responderla, le corresponda, paso seguido, como siguiente intervención del Maestro, aquella descripción tan explícita como desconcertante sobre los sufrimientos que le han de sobrevenir al Hijo del hombre<sup>[29]</sup> y, tan sólo como un breve corolario apodíctico final, la manifestación de su triunfo y gloria (6"4: , J• JD, ÑH°: XD" H" <" FJ- <" 4), todavía más si se toma en cuenta que lo estrictamente declarado por el discípulo tocante a su persona versa específicamente sobre Jesús, el Mesías y no sobre el Hijo del hombre. ¿Por qué no continuar como desarrollo ciertamente más lógico y coherente explicitando los contenidos de la figura con la que Pedro ha definido su persona, esto es, OD4FJ` H y que se presenta como evidente hilo conductor de toda la discusión y, no obstante, a pesar de ello, lo que sigue trata más bien del padecimiento, muerte y resurrección de aquel enigmático Hijo del hombre, como si tanto pregunta y respuesta hubiesen versado tácitamente más bien sobre esta segunda figura y no sobre la primera, ¿no deberíamos admitir, más bien, que aquí se trasunta una verdadera tensión cuya fractura no logra ser saturada, sino aun, acentuada con la enigmática alusión a la figura ésta del Hijo del hombre que padece, muere y resucita? Quien así concluya, en mi opinión, no ha logrado aún percibir que la trama del relato no admite la articulación de preguntas y respuestas en el puro orden de la estructuración racional. No se trata aquí, ya se ha dicho, de emular un cuestionario escolar, sino de la confesión de quién sea Jesús según la dinámica y las exigencias propias del camino. Ora vez, no cabe duda, que el evangelista en su tratamiento narrativo de los textos quiere provocar en los lectores el máximo suspenso, el cual creemos, encuentra su conclusión apoteósica

en el anuncio de Jesús sobre su pasión. Nuestro próximo paso ha de ser entonces referirnos a esta honda revelación de Jesús acerca de su persona y su destino, para luego desentrañar el alcance y contenido de “Hijo del hombre”, primero como constructo teológico y, segundo, en el tratamiento particular del evangelio en el marco de esta sección.

[Volver al índice de esta página](#)

## 7. Comunicación definitiva (31-33)

Pretende aquí el evangelista introducir a sus lectores en el *comienzo* de una *enseñanza* completamente nueva: **6"4<sup>3</sup>D>"J@\*4\*VF6, 4<**[\[30\]](#). Es cierto que el lector del evangelio de Marcos ya puede intuir a partir de textos tales como 3 6, o la misma muerte de bautista que la posibilidad de un final violento para Jesús y sus discípulos parece ser su más seguro paradero, pero aquí, no obstante, la diferencia radica en que es el propio Jesús el que declara aquello ahora abiertamente: El camino del seguimiento, el camino de la confesión, es aquel derrotero que para ser plenamente cumplido, no puede obviar aquel paso previo por el sufrimiento y aun por la mismísima muerte. Pero no es sufrimiento ni muerte a los que Jesús se entrega ciega e inexorablemente, sino los que resultan a consecuencia de su adoptar y su vivir libre y plenamente aquella opción por el Dios de los pequeños, de la misericordia, de la vida y, que a los ojos de aquel sistema que se construye y se perpetua en la no-gracia, en la no-vida, en el afán del poder, constituye éste la amenaza a la que se debe prontamente eliminar. Por ello, en la alusión en v.31 a las tres fracciones más importantes y representativas del sanedrín: **BD, F\$BJ, D4, "DP4, D, ÑH (D" : : "J, ÑH**(cf. 14, 43; 14, 53), se trata para Marcos del juicio formal que recae sobre Jesús de parte de la institución toda del judaísmo.

Ahora bien, en mi opinión, no es necesario concluir, como durante mucho tiempo y aun todavía sigue siendo en algunos círculos la norma, que los anuncios de la pasión e cuanto momentos significativos de la predicación de Jesús (Mc 8, 31; 9, 30-32; 10, 32-35), deban ser remitidos, no tanto en cuanto a su forma sino en cuanto al contenido que subyace a éstas, a la configuración ulterior de la iglesia una vez acaecidos los acontecimientos de pascua y resurrección. Ciertamente, en ellos ha quedado comprometida la propia palabra de Jesús, aun cuando en su estado actual deban ser estimados como variantes redaccionales de un solo anuncio, o mejor dicho, como formas redaccionales del evangelista que dan cuenta de la ciertísima conciencia de Jesús, de acuerdo al modo en que se ha desarrollado su camino y la reacción ambiente ante toda su actividad, tocante al derrotero último en que ha de venir a dar su compromiso por el anuncio del

evangelio del reino<sup>[31]</sup>. Pues bien, con arreglo a lo anterior, resulta prácticamente impensable, frente a este nada halagüeño conjunto de circunstancias que se han ido sucediendo durante los acontecimientos previos a Jerusalén, suponer que el propio Jesús ignorara toda posible eventualidad de un final violento para él como para sus seguidores más y que nunca se hubiese referido, por tanto, a este posible desenlace en el marco de mayor intimidad con sus discípulos, de manera que toda alusión a su factible fin debiera ser comprendido todo él como *vaticinia ex eventu*<sup>[32]</sup>, aun cuando, desde luego, debamos advertir que en el detalle expreso de los acontecimientos se eche ver la mano configuradora del evangelista. Sobre todo cuenta esto último para el tercer de los anuncios (10, 32-35), cuya descripción pormenorizada de los sucesos relativos a su arresto y muerte, unido además a los paradigmas: “camino-seguimiento”, distintivos teológicos del evangelista, deja claramente entrever el trabajo redaccional de Marcos.

Sin embargo, el anuncio de su muerte es anuncio que se pronuncia a modo de un indicativo que se va abriendo paso a paso durante el trayecto de camino, y no a modo de un imperativo revelado y previamente consumado del que sólo se ha de esperar el momento propicio y designado para actuar en concordancia ya con su pactada exigencia. Un indicativo que el propio Jesús debe desvelar conforme se van produciendo y decantando los acontecimientos últimos del camino y que se habrán finalmente de instalar con toda su terrible hostilidad en la ciudad santa de judaísmo, Jerusalén. Por esto, en los así llamados anuncios de la pasión, deberíamos estar dispuestos a reconocer no ya la descripción al detalle de todos los pormenores que habrán de rodear su desenlace final, o sendas explicaciones pospascuales de la comunidad al servicio e interés de una vida histórica que debe ser exhibida, legitimada y asumida como “consistentemente mesiánica”, sino, más bien, la mismísima predicación de Jesús, entendida ésta en el marcote su propio camino del seguimiento, acerca de su expresa voluntad de entrega sin condiciones por la cusa del reino de Dios, que alcanza con su gracia los oprimidos y a los menesterosos, a los pecadores y a los olvidados de esta tierra. Tal comunicación de esta gracia, que esta dispuesta aun a asumir la propia muerte de su contenido y portador para hacerse carne y vida entre los hombres y mujeres y que a los ojos de todo el mundo, discípulos, ancianos, sumos sacerdotes y escribas no es más que humillante derrota, en manos del Señor de la vida es el verdadero triunfo y la final victoria, todo lo cual queda expresado en aquella fórmula: **6" 4 : , J• JD, ÑH**  
**o: XD" H " <" FJ- <" 4**<sup>[33]</sup>. Por ello, la esperanza que en Jesús se halla contenida y que él mismo proclama y explicita como: “evangelio del reino”, se recrea naturalmente como la fórmula ésta del Hijo del hombre y su esperanza supramundana que, en virtud de su origen en perspectiva histórico-religioso “trascendente”, la cual abarca e integra a toda mujer y hombre y pueblo, desborda

los estrechos límites de gracias y salud exclusivos para una sola nación. Mas, Jesús, tampoco puede ser contenido y así suficientemente definido por medio de esta única figura y sus respectivos contenidos, la misma recreación paradójica que, como veremos, más que recrear, Jesús realmente trastorna el itinerario prefijado por este Hijo del hombre celeste y preexistente, no hacen más que confirmar que Jesús, su mensaje, su persona, y no sólo su causa o algún título por él mismo asumido ha sido el punto de arranque tanto para la fe y el seguimiento como para la incredulidad y el rechazo.

[Volver al índice de esta página](#)

#### a) **Tras las huellas de aquel Hombre ideal**

Desde la afirmación que Hans Lietzmann<sup>[34]</sup> hiciera ya en 1896 tocante al término “Hijo del hombre”, concluyendo a la sazón, que Jesús no había utilizado jamás la expresión como título religioso sino sólo en extensión de su propia humanidad, y esto a modo de mero circunloquio, de acuerdo al sentido del término arameo בֶּרֶךְ אֱנָנִי (en hebreo בְּרַךְ אֲנִי), la precisión misma del término y sus implicancias no parecía conferir hasta hace poco demasiada relevancia para la comprensión del camino y del destino de Jesús<sup>[35]</sup>. En efecto, luego de que *Bultmann*<sup>[36]</sup> profundizando en la misma temática de *Lietzmann*, hubo observado aquello de que en la casi mayoría de los textos evangélicos la expresión ὁ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου utilizada por Jesús en conformidad con su antecedente arameo, no comportaba más que una mera extensión de su humanidad, un simple uso perifrástico en sustitución del pronombre personal “yo”, sin ninguna connotación particular y, en tal caso, sería preferible la traducción por un mero ἐγώ el asunto parecía haber alcanzado un consenso casi definitivo siempre en la misma dirección, cuánto más en época más reciente, aunque con distintos matices, investigadores del renombre de *G. Vermes* y *N. Perrin*, entre otros, confirmaban tal estado de la cuestión<sup>[37]</sup>. Por lo demás, esto último adquiere, a nuestro juicio, una valorización de gran alcance, por cuanto la figura del Hijo del hombre se halla comprometida precisamente en aquellas dos secciones en donde a Jesús se le emplaza (o él mismo emplaza) a dar cuenta explícita de su identidad, en asociación estricta, según se pretende, con los vínculos del Mesías nacional, esto es, la pregunta que le dirige Caifás ante el sanedrín (Mc 14, 62) y el texto que particularmente de momento nos ocupa (Mc 8, 27-33). Habría, entonces, que pensar no sólo en el porqué de su inserción en este particular contexto con arreglo a la pregunta sobre su identidad.

No es posible pretender establecer una visión unívoca y definitiva tocante al

origen de la figura del Hijo del hombre celeste y preexistente, la misma complejidad del asunto es precisamente ya un indicativo de su carácter en cuanto a tema claramente abierto, no obstante, todo parece indicar que la fórmula originalmente nace y se establece surcando derroteros completamente independientes a la del Mesías de Israel. Posiblemente los primeros rastros de este ser celestial puedan ser hallados, según los resultados de la Historia de las Religiones, en los antiguos mitos persas y caldeos extendidos, por lo demás, por todo el Antiguo Oriente, en torno a la idea de aquel hombre primigenio (*Urmensch*). Se debe admitir, en consecuencia, el carácter de plena novedad que entraña, en principio, para la concepción judía tradicional la identificación del Mesías con la del Hijo del hombre y, advertir en este último, componentes que con mucho deslindan la comprensión y cosmovisión del judaísmo convencional, sin perjuicio de que la internalización de esta figura y sus respectivas concepciones hayan sido previamente sometidas a los contenidos distintivos de la fe de Israel. Sin embargo, la referencia claramente significativa de que los textos en los que aparece la figura del Hijo del hombre en el concierto del nuevo testamento quede adscrito únicamente al lugar fijado por los evangelios y, ciertamente y con un más amplio margen en el espectro de los escritos apocalípticos, no hace más que ratificar los evidentes nexos de unión y dependencia entre la figura del Hijo del hombre y su enclave apocalíptico, lo cual nos hace reconocer, por tanto, en la apocalíptica, el antecedente más inmediato desde donde comenzar a reconstruir la fórmula aquella del hombre celeste [38]. Ahora bien, de qué contornos más inmediatos se haya servido esta comprensión del mundo llamada apocalíptica, para integrar luego como un crucial componente de toda su estructura, tanto de pensamiento como de expresión literaria, la figura ésta del Hijo del hombre, es asunto sobre el que se han ensayado diversas respuestas [39].

Sin intentar detenernos siquiera e alguna de ellas, mas en atención a aquella amplia perspectiva horizontal que subyace a prehistoria misma de la fórmula, podemos admitir junto con *W. Schmithals* [40], como elemento esencial para nuestra visión del problema que, la figura del Hijo del hombre no puede ser suficientemente explicada por medio del simple recurso a una evolución intrahistórica de la apocalíptica judía, la que basada en los elementos convencionales del mesianismo israelita haya incorporado luego al tradicional concepto del Mesías la noción dualística de los dos eones. Queda en pie, al menos, como elemento más seguro en torno a toda la discusión, el reconocimiento de que un sustrato de origen foráneo y en principio extraño al judaísmo es el que subyace a la figura del Hijo del hombre y, que en ciertos círculos del judaísmo, ciertamente no oficiales, sino particularmente afines al mundo de ideas de la apocalíptica, tal

designación se hacía cargo de unos contenidos particularmente concretos que permiten plenamente concluir su carácter regio y escatológico, los cuales también integraban como tópicos representativos y fundantes de la fórmula<sup>[41]</sup>: la idea de que aquel ser celestial se halla envuelto en poder y gloria y habita a la diestra misma de Dios, donde permanece todavía oculto hasta la decisiva hora de su manifestación visible y gloriosa; la idea de que su ascensión hasta los cielos no ha asido el producto de un arrebatamiento tal como en los casos de Henoc o Elías, sino que su morada en las alturas se remonta desde antes de la creación; la idea de que, no obstante, su naturaleza celeste prácticamente colindante con lo divino, su forma es humana y por ello es considerado el prototipo de la humanidad, el arquetipo del hombre perfecto; la idea de que, por lo demás, es una figura plenamente escatológica, claramente enraizada en la noción de los dos eones, que habrá de actuar hacia el fin de los tiempos viniendo entre las nubes del cielo (o surgiendo del mar) para restaurar, finalmente, todas las cosas como se espera ha de ocurrir en el orden del nuevo eón; la idea, por último, de que es juez cósmico y universal de los vivos y de los muertos, de los justos y pecadores.

Ahora bien, si le concedemos al mundo de ideas de la apocalíptica un lugar destacado en la propia predicación de Jesús (el elemento escatológico, la idea de los dos eones, la idea de la resurrección, etc.) y aceptamos su iniciación sobre la marcha de misma, por lo que por lo demás sería, sociológicamente hablando, casi aberrante sustraerle y, ésta en continuación con el mensaje apocalíptico del Bautista, resulta, luego, que la mayor implicancia no consiste, empero, en la familiaridad que comporta la fórmula, Hijo del hombre para Jesús, de la que a su vez da generosa cuenta la propia tradición evangélica<sup>[42]</sup>, sino, antes bien, en el modo a todas luces particular en que Jesús se hace cargo de ella para referirse a su persona. Todo esto nos leva a concluir que en ciertos círculos del judaísmo tardío la figura del Hijo del hombre y sus aledañas concepciones, habían ya adquirido carta de residencia, de modo que es perfectamente plausible suponer, verbigracia, que al vidente de Dn 7 no le resulta desconocido el carácter celeste y acaso preexistente del Hijo del hombre, del que se sirve como figura representativa del pueblo de Israel. Tanto en Daniel, 1 Henoc (particularmente en el libro de las así llamadas parábolas 37-71), como en el Apocalipsis de Esdras (particularmente la visión del libro 13, 1-58), nuestras principales fuentes a considerar en la fijación del concepto Hijo del hombre, la fórmula desempeña una función de juicio escatológico sobre justos e injustos. Por ello, *W. Schmithals*<sup>[43]</sup> cree poder hallar la caracterización de esta figura apocalíptica dada por los siguientes elementos: 1) Su carácter celeste y preexistente. 2) Su función de puesta en marcha del juicio que, a su vez, integra la salvación de los santos y el castigo de los malvados. Junto a aquello también habría que añadir como componente insustituible de dicha

caracterización, la plena conciencia de que a partir y, por mediación de esta figura, se da inicio la traslación del antiguo eón hacia el nuevo.

Sería impensable suponer que la figura del Hijo del Hombre, aun cuando de suyo entrañara momentos fundantes y estadios de pensamiento distintos, no se entrecruzara con aquella otra, la del Mesías, ciertamente más globalizante y hegemónica para Israel. Prueba de ello es la tendencia que se observa en el judaísmo tardío de arrogarle al Mesías atributos milagrosos y sobrenaturales que sobrepujan con mucho los comprendidos en sus estadios más primitivos. No obstante, el resultado más probable de la transferencia de tales influjos del hombre celeste y preexistente con que los círculos apocalípticos recrearon su propia comprensión del Mesías, haya sido, a la postre, que estos mismos círculos y sus respectivas concepciones fueran evaluados, finalmente, por parte de la religiosidad oficial representada particularmente por la teología rabínica más ortodoxa como una expresión heterodoxa del Mesías judío<sup>[44]</sup>, y esto a despecho de que la propia interpretación rabínica comprendió mesiánicamente la figura del hombre celeste de Dn 7, mas sin extenderse cualitativamente en las consecuencia de aquello<sup>[45]</sup>. De este modo la caracterización del Mesías judío y con él su particularismo histórico, adquiriría al interior de estos círculos de cuño apocalíptico y por mediación estricta de la figura del Hijo del hombre, el nuevo horizonte de una escatología trascendental en el que ahora su talante como juez del mundo, distintivo particular de la concepción tradicional, quedaba ampliado en una dimensión cósmica y universal.

Pues bien, es posible llegar a suponer. Que el carácter de liberador escatológico de este hijo del hombre a quien Dios ha designado como el “Elegido” para traer juicio contra los infieles y salvación para su pueblo, -aunque todavía permanece oculto hasta su final manifestación tan anhelada y aguardada por todos- recibiera una más feliz acogida precisamente de parte de aquellos círculos como periféricos<sup>[46]</sup>, tanto por la religiosidad oficial cuanto por su bajo rango social, y que sentían de algún modo que las expectativas del mesianismo tradicional, vale decir, jerosolimitano, no lograba interpretar cabalmente su mundo de expectativas, necesidades e ideas<sup>[47]</sup>. No cabe duda que todo lo anteriormente dicho comporta para los efectos de nuestra investigación relevante connotación, por cuanto, tanto la situación vital del Jesús histórico como la de la propia comunidad marquina habría visto, sin duda, en estos contornos periféricos del mundo de Galilea su núcleo fundamental de nacimiento y extensión. Mi idea aquí es, siguiendo en la ruta de la investigación de *G. Theissen, Radicalismo itinerante*<sup>[48]</sup>, que han sido aquellos círculos de seguidores carismáticos itinerantes, representados en el segundo evangelio por la figura no menos real y concreta de aquellos discípulos

que siguen a Jesús por el camino hacia Jerusalén, portadores de la tradición más inmediata a Jesús y transmisores tanto de una radicalidad ética como de una visión apocalíptica de mundo, los que han preservado viva en la tradición sinóptica y, *a fortiori*, en el evangelio de Marcos la cristología del Hijo del hombre<sup>[49]</sup>.

[Volver al índice de esta página](#)

#### b) ¿Mesías o Hijo del hombre?

En el judaísmo de tiempos de Jesús el asunto mesiánico no se halla ni con mucho determinado por un consenso unitario, como podría llegar a suponerse desde una lectura exclusivamente restringida a los relatos de los evangelios, aunque sí podamos, no obstante, convenir que frente a toda aquella pléyade de multiformes tendencias, prevalezca finalmente como común denominador la figura de un Mesías glorioso y libertador que pondrá fin a todas las potencias hostiles, reuniendo a todos los grupos dispersos en la gloriosa ciudad de Jerusalén, centro de todas las naciones, en otros términos, un Mesías restaurador de las antiguas promesas confiadas al trono de David. Ahora bien, de algún modo todas aquellas esperanzas presentes en aquella diversidad de tendencias, habían sucumbido a la misma tentación de materializar y, en consecuencia, intentar disponer, según los matices de la línea representada, la figura del Mesías mediante signos visibles y controlables, ora acerca de su origen, ora sobre el tiempo y duración de su reinado, etc.,<sup>[50]</sup>. Habida cuenta de lo anterior, no debe entonces ser motivo de extrañeza alguna constatar que la figura del predicador itinerante de Galilea incurriese en el total desencuentro y desazón con aquellas expectativas mesiánicas cifradas y prefijadas por el pueblo judío, sin omisión de ninguna de sus versiones. Al contrario, lo sorprendente sería advertir que tal cuadro de desconcierto no sobreviniera, por cuanto aquella dignidad presente en Jesús trastoca todas aquellas pretensiones humanas de intentar objetivizar el concurso del Cristo entre los hombres y mujeres, de acuerdo a los códigos de comportamiento vinculados a con aquella figura del Mesías claramente ya confeccionada y determinada por la religión judía. NO puede existir, en consecuencia, luego de aquella evidente contrariedad de intereses entre aquel Mesías del que se puede disponer y el profeta carismático de Galilea, ninguna vía intermedia que salve el abismo entre el seguimiento y el escándalo que sólo puede suscitar la persona y la proclamación de Jesús.

Esto no quiere no quiere decir tampoco, y creo que podría serlo sólo a riesgo de volver a recalcar en una comprensión de Jesús de acuerdo al antiguo sistema de la Teología Liberal que, el camino de Jesús, su compromiso por el evangelio del reino, su mensaje, sus gestos y su comportamiento con los que alcanza y desafía a



la realidad toda de los seres humanos, el mundo y las estructuras que le circundan, deban ser reducidos y sublimados a una esfera únicamente atemporal y con atingencia sólo en la dimensión de lo “espiritual”, algo así como en la línea de pensamiento con la teoría de los “dos reinos”. No obstante, sí quiere decir, empero, que su camino cuya meta alcanza la liberación, dignificación y humanización plena del ser humano mediante su completa orientación y dependencia en Dios, surca derroteros absolutamente opuestos a aquellos que intentan desafiar y derrocar al poder de turno para volver a instalar y, por las mismas armas de éste, vale decir: la violencia, el despotismo y la opresión, un nuevo poder en su lugar, con el consiguiente saldo de nuevas víctimas inocentes, nuevos caídos y pisoteados bajo las botas de los poderosos y el establecimiento de un régimen cuyas posibilidades y derechos sólo cuentan en definitiva para los vencedores y jamás para los vencidos<sup>[51]</sup>. De todos modos, la respuesta de Jesús ante la declaración de Pedro, en la organización del evangelio de Marcos, debe evaluarse no en función de la impugnación o la admisión sin más de un título, sino en función de la dinámica de un camino que, Jesús, el Hijo del hombre, se debe recorrer, experimentando el dolor y el sufrimiento, el rechazo y el oprobio y, finalmente, la muerte, pero muerte que no le puede contener para siempre, demostrando así que él es el *Victor quia victima*. Así da cuenta el segundo evangelio y al mismo tiempo se pronuncia tocante a la pregunta sobre el Mesías, esto es, en clave de *theologia crucis* la que tan sólo una vez íntegramente recorrida puede conducir, finalmente, a la declaración de una *theologia gloriae* y no al revés.

### c) Camino humano, camino sufriente

Habíamos dicho que en v. 31 se da inicio a una enseñanza completamente nueva: El padecimiento, muerte y resurgimiento de Jesús, el Hijo del hombre. Ahora bien, con lo “nuevo” de dicha comunicación no sólo hacemos alusión a su primera inclusión en el evangelio (el primer anuncio de la pasión), sino a la absoluta otrotoridad de su contenido. En efecto, la idea de que este idílico ser celeste, oculto a la diestra de Dios y reservado para actuar únicamente hacia el fin de los tiempos, investido además con todo poder y gloria para impartir su juicio sobre los impenitentes y traer salvación a los elegidos pudiera estar ya presente y participando en la temporal cotidianidad de los seres humanos aun antes de la parusía, sobre todo cuando su misma idealidad lo hacía trozar más bien el mundo de las ideas que el de la propia contingencia terrena, ha debido causar, sin lugar a dudas, un enorme impacto en la conciencia de los discípulos, no obstante, en nada comparable con aquella otra de su sufrimiento y muerte. Aquel destino resulta inimaginable como derrotero asignado por Dios al Hijo del hombre, no sólo que

su humillación como doctrina de rebajamiento a este juez cósmico le resulta un componente completamente extraño y que sólo puede ser ponderado a partir de una elaboración posterior y en clave eminentemente cristiana<sup>[52]</sup>, sino que su padecimiento y muerte comporta un elemento reñido con la más íntima esencia de su misión: la destrucción con su poder y gloria de las huestes hostiles a Dios y la salvación escatológica para los santos elegidos.

Ha sido quizá *Joachim Jeremias*<sup>[53]</sup> quien más se esforzara en intentar demostrar que los sufrimientos y muerte del Hijo del hombre en propiciación vicaria por los pecados del pueblo, han sido efectivamente integrados en la creencia del judaísmo tardío, basándose en ello en ciertos textos en que el apocalipsis de Henoc colorea la figura del Hijo del hombre con trazos del siervo sufriente del Deutero-Isaías, quien luego de padecer y morir es finalmente reivindicado y exaltado por Dios. No obstante, hay que considerar seriamente las objeciones a este modelo ya de parte de autores judíos tan reconocidos como *G. Dalman* y *J. Klausner* y que luego ya habían sido continuadas y perfeccionadas por parte de la escuela escandinava por investigadores tales como *E. Sjöberg* y *S. Mowinckel*. El propio Mowinckel<sup>[54]</sup> concediéndole al planteamiento de Jeremias la aceptación de influjos mediatos del siervo sufriente a la figura del Hijo del hombre henoquiano, incluso la existencia de frases individuales que han sido reinterpretadas a la luz de éste, muestra, a mi entender, con acierto, que el camino del sufrimiento del siervo no ha dejado el menos rastro posible, de modo de ser luego claramente identificado como elemento constituyente o, a lo menos, directriz de la figura del Hijo del hombre celeste. Subyace evidentemente a la caracterización del siervo sufriente una comprensión de su camino claramente “desde abajo”, quien por medio de su mensaje y la exposición de su vida y sufrimiento vicario, reintegra al pueblo extraviado y rebelde a Yahveh, mas, por el contrario, el devenir de este Hijo del hombre celeste sólo puede ser explicitado a través de categorías trascendentes, claramente “desde arriba”, desde donde imparte su juicio a los malvados y la salvación a los santos escogidos, mas no por su sufrimiento y humillación, sino, todo o contrario, por su poder y gloria conferidos por Dios.

Esta expresa antagonía revierte para nosotros precisamente la importancia de indicarnos el modo singular con que Jesús ha recreado esta figura del Hijo del hombre celestial y su destino. No cabe duda de que aquella transcendencia “desde arriba”, entrañaba para el Hijo del hombre el peligro, a pesar de toda la carga de anhelos y expectativas que concitaba la fórmula, de quedar difuminado en un lejano horizonte escatológico, desencarnado de la historia y vaciado al mismo tiempo de aquella propia cotidianeidad temporal e histórica que atañe a la vida y a los afanes de los seres humanos y que le permite, en definitiva, ser un humano

entre los seres humanos. Esto cuenta especialmente para la apocalíptica figura del Hijo del hombre de Dn 7, quien más que persona concreta se constituye en la representación simbólica y colectiva de todo el pueblo de Israel: “los santos de 1 Altísimo”, pero también debe hacerse aquello extensivo para el hombre celeste y preexistente de 1 Henoc, cuyo carácter individual tampoco adquiere aquella consistencia suficientemente “personal” para realmente encarnarse y solidarizar con la humanidad pecadora y, ciertamente, por antonomasia, para aquella versión del Hijo del hombre que a partir de Filón de Alejandría heredaría los contenidos de aquella filosofía helenística y su comprensión cíclica del tiempo y que anclaría ulteriormente en los círculos gnósticos del cristianismo primitivo. Lejos de aquello, Jesús es el Hijo del hombre que se da a conocer no ya desde la trascendencia celeste “desde arriba”, sino desde el propio polvo y suelo que recorre cotidianamente junto con los demás hombres y mujeres, siendo él mismo un hombre entre los hombres, compartiendo sus sufrimientos y opresiones sus lamentos y vejaciones<sup>[55]</sup>. Por lo mismo, la revelación de la gloria de este Hijo del hombre, Jesús, no comienza a desplegarse, de acuerdo a su itinerario prefijado por la tradición y así mismo esperado por gran parte de la nación y aun por sus propios discípulos, esto es, por medio de su imponente descenso entre las nubes del cielo acompañado de sus miríadas de huestes, desbordando toda su fuerza y su poder en una suerte de cósmica guerra santa, para castigar en su juicio a los pecadores por sus deméritos y premiar a los justos por sus méritos e instalar, finalmente, a Israel como centro de todas las naciones de acuerdo a los códigos de la justicia y del derecho retributivos, sino, antes bien, comunicando la buena nueva que anuncia que Dios se ha acercado lleno de gracia y amor a los hombres y mujeres, porque él, como Hijo del hombre, no ha venido a condenar ni a juzgar sino a buscar y a salvar lo que se había perdido (cf. Lc 19, 6).

Ciertamente en esta abismante reorientación radica precisamente el misterio de Jesús, el Hijo del hombre, revelado tan sólo a aquellos que han continuado junto a él por el camino y camino hasta la muerte<sup>[56]</sup>, allí estriba también su fascinante paradoja, pues en la utilización de Jesús, la fórmula, todavía en consonancia con la asignación ya provista por la apocalíptica, sigue aún dando cuenta y conservando plenamente su carácter en cuanto *terminus gloriae*, mas ahora y en evidente extrañamiento con la explicitéza de la gloria anterior, como vehículo expreso de esperanza y consolación que se revela precisamente en la persecución y el sufrimiento, en la opresión y tribulación a la que conduce sin atajos el camino del seguimiento bajo la realidad concreta de la cruz (cf. Mc 13, 26-27 par; Lc 6, 22; Mt 10, 23) y no, a diferencia de los apocalipsis, en los portentosos signos visibles de aquel ser celeste que comunica su poder y gloria desde arriba en los cielos. Podemos, entonces, preguntarnos, ¿cómo se ha gestado tan significativa y distintiva traslación de contenidos y conceptos? Pues bien, a ello podemos ensayar

la siguiente respuesta: Jesús es el Hijo el hombre que ha concretizado y encarnado su rostro terreno recreando su propio camino con trazos del itinerario del siervo sufriente. Mas, tal comprensión deuterosaiana, según creemos entenderla, no puede serle fijada a una elaboración exclusiva de la comunidad primitiva, pues la esquematización y estilización de la que se resienten nuestros textos tocante a la pasión del Hijo del hombre no es el equivalente literal de una creación *ex nihilo*, ni podemos tampoco retrotraerla a alguna propiedad sufriente de este hijo del hombre celeste que haya servido luego de inspiración y de punto de arranque para aquella recreación lograda por Jesús. Lejos de aquello, debemos reconocer aquí, una reformulación radicalmente paradójica de la forma insustituible e inalienable de la propia persona y mensaje de Jesús que, estimamos, ha sido configurada en su propio trayecto del camino del seguimiento, camino hacia Jerusalén, camino hacia la cruz.

Finalmente, ante esta nueva enseñanza que abiertamente explicita Jesús, Pedro, el que antes había hecho profesión de su teología de la gloria: “¡Tú eres el Cristo!”, debe, entonces, no cejar esfuerzos en hacerle desistir de aquello y convencerle en abandonar ¡cuánto antes! la locura de la cruz<sup>[57]</sup>. 6" 4 BD@F8" \$` : , <@H" ÛJÎ < ³D>" J@ |B4J4: •< "ØJä (32) recibiendo, por su parte de Jesús la más enérgica de las respuestas: a B" (, Ì B\FT : @L, G" J" <• ÓJ4@Û ND@<, ÑHJ" J@Ø 2, @Ø "88" J" Jä< " <2Df B@< (33). El narrador ha logrado llevar así, de este modo, la escena hasta su verdadero clímax. Y entonces, a la pregunta de si es que no hay en el evangelio un Cristo triunfante, celestial, glorioso, respondemos junto a Unamuno:

Sí, hay en Cristo triunfante, glorioso; el de la transfiguración, el de la Ascensión, el que está a la diestra del Padre, pero es cuando hayamos triunfado, para cuando nos hayamos transfigurado, para cuando hayamos ascendido. Pero aquí, es esta plaza del mundo, en esta vida que no es sino trágica tauromaquia, aquí el otro, el lívido, el acardenalado, el sanguinolento y exangüe<sup>[58]</sup>.

[Volver al índice de esta página](#)

## 8. Consideraciones finales

“Y vosotros, ¿quién decís que yo soy?”. Pregunta abierta que sólo puede contestarse desde el camino, su dinámica sus desafíos. No obstante, se torna indispensable, a mi juicio, situar el asunto tocante a la dignidad de Jesús bajo un esfuerzo de comprensión que sea capaz de desbordar y superar, partiendo del antiguo testamento, los estrechos límites de aquella causativa, acaso mecanicista

apología “promesa-cumplimiento”, como, desde el nuevo, el formulismo quizá demasiado simplista y estereotipado del “secreto mesiánico”, de modo tal que desde la primera posición y fundamento se pueda comprender de que en aquel conjunto de símbolos y figuras entrelazadas con el devenir histórico de Israel, se barrunta ya el horizonte de aquellas grandes expectativas de una salvación escatológica por venir, las cuales son comprendidas a una por el mensaje central de todo el nuevo testamento y, así asumidas, como encarnadas y radicalmente afianzadas en la persona y la proclamación de Jesús de Nazaret. De este modo, frente a la pregunta: “¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?” (Mt 11, 3 par), cristianismo y judaísmo (y las religiones del mundo) establecen ya su toma de posición. Ciertamente el sí de la respuesta cristiana no puede constituirse ni menos proyectarse sobre la base de un vaciamiento total de este gran acervo de esperanzas y promesas que entraña toda la historia de Israel (tampoco en algún tipo de superioridad ontológica respecto al resto de las religiones del mundo), pero debe, empero, insistir también e el carácter definitivo de su respuesta: Jesús, la novedad de vida y salvación, presente en su mensaje y su persona y, no, en asociación inmediata, material y hasta consustancial si se quiere, -aunque tal asociación resulte prácticamente ya a esta altura inseparable- con aquel marco histórico e institucional en que esta respuesta ha tomado forma y cuerpo hasta nuestros días, y esto, utilizando un término de Berger y Luckmann, a modo de un gran “universo simbólico”<sup>[59]</sup>: “La Religión Cristiana y su institucionalidad eclesiástica en el marco de la civilización y la cultura occidental”.

Sea esta quizá la argumentación más recurrentemente esbozada por autores judíos en su no solidaridad y distanciamiento con la comprensión mesiánica del cristianismo, en la que la síntesis del problema viene dada, por un aparte, tanto por el carácter transitorio de quien según el cristianismo es el depositario de todas estas esperanzas y promesas veterotestamentarias, Jesús, tanto, como por la proclamación de la Iglesia Cristiana que afirma que ya a partir de éste, la redención de la humanidad y de la creación toda ya ha sido instalada y en clara vía de ser consumada, al menos como realidad espiritual que toma forma institucional y corpórea en la proclamación y estructura de la Iglesia. Así, de este modo, el gran pensador judío *Gershom Sholem*<sup>[60]</sup>, tomando partido en la discusión contrapone a esta comprensión cristiana del mesianismo la comprensión y perspectiva mesiánica del judaísmo, según la cual mesianismo y reino del Mesías compromete la ausencia radical de todo mal y falta, la redención concreta y definitiva de la creación y la humanidad y no sólo un anticipo que se experimenta y se despliega como realidad espiritual en alguna especie de *ya y todavía no*, ni menos cuya presencia y materialidad pueda quedar cristalizada en la forma culturalmente occidentalizada de la Iglesia Cristiana.

Y, sin embargo, el gran despliegue de configuraciones mesiánicas que bullen actualmente en nuestra cultura occidental, trascienden con mucho aquellas de orden estrictamente religioso, aunque todas ellas, a decir verdad, pretendan conferirle a su construcción social de la realidad un sentido último y definitivo. Mesianismos que hunden sus raíces de afirmación y perpetuación en el poder como meta última, y en la eliminación de quienes le resultan disímiles, molestos, inoportunos, débiles, etc., como mecanismo de control social y selección de sus discípulos. Tales mesianismos también plantean su propia llamada al seguimiento, y exigen de sus seguidores fidelidad total. Pero la meta última de estos caminos mesiánicos no incluye la plena deshumanización del ser humano sino la autodivinización de unos pocos, en tanto que la deshumanización de los muchos. Frente a aquella bestial lucha de estos diocesillas por el poder, siempre ávidos del sacrificio de nuevas víctimas inocentes para afianzar sus modelos mesiánicos, el camino de Jesús, el Hijo del hombre, su llamado al seguimiento, no sólo continúa siendo aquel gran caudal de esperanza y redención para un mundo tan abismantemente desesperanzado, cruel e irredento, sino, a su vez, aquella gran fuerza de resistencia contra aquellas exigencias de adoración que tales mesías reclaman.

[Volver al índice de esta página](#)

## II. EL CAMINO DE LA CRUZ (8, 34-9, 1)

34. Entonces, llamando a la multitud juntamente con sus discípulos les dijo: “Si alguno desea seguir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz y sígame. 35. Porque quien desee salvar su vida la perderá, y quien pierda su vida por causa de mí y del evangelio la salvará. 36. Pues, ¿qué aprovecha el hombre con ganar el mundo entero y perder su vida? 37. Pues, ¿qué dará el hombre en trueque por su vida? 38. Porque el que se avergüence de mí y de mis palabras e esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo el hombre se avergonzará de él, cuando venga en la gloria de su Padre junto a sus santos ángeles”. 9, 1. También les decía: “En verdad os digo que hay algunos de los que aquí están presentes que no gustarán de la muerte hasta que vean el reino de Dios venir con poder”.

### 1. El debate de las cristologías

*Theodore J. Weeden*<sup>[61]</sup> ha creído hallar en el evangelio de Marcos la existencia de dos cristologías enfrentadas entre sí, una de origen helenístico representada por

la figura del 2,  $\tilde{A} @ H "$  <ZD, presente sobre todo en la tradición de milagros; otra, relativa a la *theologia crucis* y cristalizada particularmente en la historia de la pasión. Weeden ha creído también que la composición del mismo evangelio, elaborado en clave de teología de la cruz, ha sido el vehículo dispuesto por el evangelista a fin de contrarrestar la primera tendencia cristológica, la cual ha creído que los poderes del Cristo resucitado y glorificado hallan plena operatividad todavía en ciertos miembros de la comunidad, a los que la colectividad debe obedecer y seguir. Así las cosas, Weeden sostiene que la en primera parte del evangelio (1, 1-8, 26), Marcos habría utilizado precisamente el material de sus “adversarios”, en el que Jesús es representado como aquel gran 2,  $\tilde{A} @ H "$  <ZD, para luego, a partir de la declaración de Pedro, los anuncios de la muerte de Jesús y la historia de la pasión, corregir tal caracterización absoluta en términos de que la única característica auténtica del mesianismo de Jesús es la del sufrimiento, y sufrimiento que conduce hasta la cruz, de suerte que la misma actividad taumaturgica de Jesús, sólo puede ser correctamente comprendida en atención únicamente de aquello. Ahora bien, en lo que sigue de nuestra investigación quisiéramos acusar recibo de esta evidente tensión cristológica, ofreciendo, no obstante, dos aclaraciones que estimamos fundamentales para los fines de la misma. La primera en relación con la figura del 2,  $\tilde{A} @ H \bullet$  <ZD y su verdadero alcance en el evangelio de Marcos, la segunda en orden a la existencia de estos dos bandos, sus respectivos enfoques cristológicos y el modo en que creemos se han desarrollado sus pautas de comportamiento en la comunidad de Marcos.

Con respecto a la figura de aquel 2,  $\tilde{A} @ H "$  <ZD como modelo de formación para la tradición de milagros y, en consecuencia, como emblema jesuánico de un grupo en particular, reñido con aquel otro, representado por la directriz teológica del evangelista y portador más bien de una concepción cristológica del Mesías sufriente, quisiéramos apuntar o siguiente: En primer lugar, es menester reconocer que el carácter taumaturgico de Jesús ha constituido desde sus inicios un elemento esencial de su actividad pública. Sin embargo, resulta imposible, a mi juicio, delimitar tan rígidamente distintos estadios para su actividad; una como predicador y profeta y, otra, estrictamente como taumaturgo, incluso ya en la misma sección de Galilea, lugar por antonomasia de Marcos de la actividad taumaturgica de Jesús. En tal sentido los milagros de Jesús – y *a fortiori* la tradición de milagros- también conforman parte integrante de su proclamación de la buena nueva y de la misión que éste le encomendara a sus discípulos (Mc 3, 14s; Mt 11, 5s). Ahora bien, no cabe duda de que el cristianismo primitivo tendió a acrecentar la figura taumaturgica de Jesús en virtud de la comprensión única y definitiva de su misión, sirviéndose para ello de tradiciones de milagros y de hechos portentosos que bien podrían haber circulado con total independencia de

las fuentes evangélicas, sobre todo pensamos en aquella serie de milagros en e que elementos tales como el llamado al seguimiento o el anuncio del reino de Dios, han quedado relegados en función de la fama del taumaturgo y de su técnica para llevar a cabo el portentoso [62]. Todo esto debe ser plenamente reconocido, incluso se podría estimar como todavía verosímil el que al interior de estas tradiciones populares pervivieran aún expectativas de signos y portentos mesiánicos, según el modelo del antiguo testamento, y que luego éstas hayan visto en la actividad taumatúrgica de Jesús la ocasión propicia para su resurgimiento. Sin embargo, esto no haría otra cosa más que demostrar que las historias de milagro conservadas y circuladas entre el judaísmo contemporáneo a Jesús, no pueden ser completamente sustraídas de su origen palestino por mucho que en el progreso de su transmisión intervengan formas literarias comunes a las historias de milagros de la literatura popular griega. Pues bien, es precisamente en el evangelio de Marcos en donde queda muy de manifiesto que la actividad taumatúrgica de Jesús no aparece nunca proyectada como un ejercicio con finalidad e sí misma, desligada de su dimensión kerygmática en cuanto anuncio del reino de Dios y llamado al seguimiento. Para Marcos, los milagros son, por tanto, el anuncio visible de que el reino de Dios por medio de la predicación y la acción de Jesús efectivamente ha legado, de modo que no pueden aparecer separados de su inmediata dimensión salvífica y escatológica. Salvífica, por cuanto sitúan al ser humano en contacto directo con aquel que ha venido a buscar lo que se había perdido y a sanar lo que estaba enfermo; escatológica, por cuanto son el anuncio y la realización ya en progreso de la final victoria sobre e poder de las enfermedades, de la muerte y del mal que al momento se ciernen sobre toda la humanidad.

Por otra parte, a diferencia de Weeden y en virtud de lo consignado anteriormente, a mi juicio la figura del **2, Ñ@H • <ZD** a penas si ha constituido un influjo indirecto o mediático en la formación de la tradición de los milagros del evangelio, de modo que tampoco podría venir a dar en el teologúmeno que cobije a todo un sector de la comunidad marquiana, la cual haya comprendido a Jesús únicamente el modo del héroe de las aretologías griegas y cuya visión cristológica y *modus operandis* haya puesto en tal situación de riesgo los destinos de la comunidad, que la única forma de contrarrestar dicha herejía haya sido precisamente la elaboración del evangelio de Marcos. Esto no significa, sin embargo, que nos neguemos a reconocer aquella cierta tensión de comportamientos cristológicos presentes en el evangelio, empero, creemos que de haberlos, aquel que ofrecería un énfasis mayor en la actividad taumatúrgica de Jesús no ha debido comportar precisamente una “herejías”, todavía más cuando los conceptos de “ortodoxia”, “canon” y demás, constituyen juicios de valor en materias de práctica y fe impropios a la época de redacción del evangelio y sólo atendibles en los márgenes



de una estructuración dogmático-eclesiástica posterior. Ahora bien, a mi modo de ver, el grupo más afín a la tradición de milagros lo constituiría aquel grupo de carismáticos itinerantes, portadores de la primera tradición de Jesús, y transmisores de una ética de ruptura y radicalidad con los bienes de propiedad y el mundo entorno, el otro, aquel más solidario con la historia de la pasión y la teología de la cruz, daría cuenta de aquella comunidad local, en pleno proceso de organización y asentamiento. Ambos grupos que, a mi juicio, actuarían yuxtapuestamente y dialécticamente y ya no, como en la tesis de *Weeden* excluyente y consecutivamente, conformarían el acervo tradicional que colorea finalmente el escenario de vida marquiano<sup>[63]</sup>. Pues bien, todo aquello, en definitiva, tradiciones de milagro, historia de la pasión, carisma itinerante, comunidad local, debe verse como el gran acervo no sólo tradicional sino de vida comunitaria e el que Marcos ha desarrollado su actividad redaccional, la cual debe entenderse como aquel esfuerzo de integración de las diversas tradiciones con unos fines eminentemente prácticos para el destino todo de la comunidad, al que bien podemos llamar “evangelio”. En tal sentido, el evangelio opera como principio integrador y no sólo de exclusión, como una apuesta, en términos positivos, por la resistencia y la esperanza, y no, desde un criterio meramente negativo, como una “lucha con la herejía”.

El *Sitz im leben* del evangelio de Marcos, daría cuenta, por tanto, de aquella tensión existente entre aquellos dos grupos y sus respectivos universos simbólicos de mundo y fe, en el marco de la gran crisis originada por la destrucción del templo en el 70 y la pérdida definitiva de los últimos espacios de autonomía para la nación judía. Tal escenario vital expresaría la tensión de un carisma que, si apuesta a no extinguirse definitivamente, ante el rigor de las profundas transformaciones a que le desafía el mundo entorno, debe rearticular su propia fórmula de institucionalidad, sin romper completamente con lo primero. No se trata aquí simplemente de la opción “institución” o “carisma”, sino de cómo aquella fuerza *kerygmática* y escatológica puede ser capaz de desarrollar una estrategia y una ética de sobrevivencia, tanto textual (evangelio) como organizacional (comunidad), en este nuevo escenario de inserción violenta en el mundo. Por ello, la dinámica de “fuerza centrípeta” que *Ph. Vielhauer*<sup>[64]</sup>, con plena razón, creía hallar en el evangelio de Marcos, en términos de que el pluralismo de cristologías existentes, con tendencias claramente centrífugas, que bien podría haber llevado a una completa deformación y división de la tradición de jesuánica, puedo verse contrarrestado gracias a la importancia de la muerte y resurrección de Jesús a las que Marcos sometió todas las diversas tradiciones, encuentra, según mi opinión, una clara aplicación en la situación de la política interna del evangelio. Aquellas fuerzas, en principio centrífugas, representadas tanto por carismáticos itinerantes como por la comunidad ya asentada, halló,

finalmente, un mutuo elemento configurador, una gran fuerza de unidad centrípeta, como, al mismo tiempo, un enorme caudal de esperanza y resistencia, precisamente en la respuesta ofrecida por el evangelista, esto es, su evangelio. Teniendo en cuenta lo anterior, podemos seguir avanzando en la definición de nuestro tema.

[Volver al índice de esta página](#)

## 2. Ubicación del texto y su unidad de sentido

El antecedente literario anterior a nuestro texto lo constituye la declaración de Pedro y, paso seguido, el primer anuncio de la pasión (8, 27-33), como, a su vez, el relato de la transfiguración (9, 2-8), el descenso del monte unido a la explicación sobre la venida de Elías (9, 9-13) y la curación del muchacho endemoniado aparecen como inmediatamente sucediéndole. Ambos contextos deben ser comprendidos, e conformidad con la línea redaccional procurada por el evangelista a través de toda esta sección del camino: instrucciones sobre el discipulado, costos sobre el seguimiento, etc., de modo que se debe advertir en ellos un estrecho vínculo temático el cual tenderá a reforzar aún más el valor destacado que el evangelista querido dirigir a la idea concreta del seguimiento bajo el signo conductor de la cruz, la que a nuestro juicio alcanza su clímax precisamente aquí en 8, 34-9, 1. Es posible advertir en nuestra perícopa una secuencia de seis dichos (8, 34b, 35, 36, 37, 38, 8, 1) quizá, originalmente independientes y arraigados, presumiblemente, en el contexto vital de la catequesis<sup>[65]</sup>. Incluso en su estado actual y ya como unidad compacta, la perícopa muestra ser independiente también en relación con el contexto anterior, indicativo de esto último es la incorporación abrupta de **Ô DP8@H** en v. 34a, aún más si se tiene en cuenta que ésta, la multitud, ya había sido despedida con ocasión de la segunda multiplicación de los panes (8, 9), de modo que su inclusión viene a variar y a ensanchar aquí el círculo de momento exclusivo del auditorio de Jesús: @i : "20J" \.

Tal evidente *impasse* no puede ser explicado, a mi modo de ver, como un lamentable descuido del evangelista que no haría más que acusar su insensibilidad literaria, sino más bien, como un procurado giro redaccional del mismo que busca aquí, luego de aquella comunicación profunda del camino y de la persona de Jesús y del cada vez más cercano arribo a Jerusalén, la distinción definitiva entre la mera multitud y el genuino discípulo. Es por esto que el llamamiento debe aparecer aquí dirigido tanto a la gente como a los discípulos: 5" i **BD@F6" 8, FV: , <@HJÎ < DP8@< F×< J@ÃH: "20J" ÃH " ÛJ@Ø**, ya que el contenido de esta nueva comunicación (el primer anuncio de la pasión), ha de operar como

principio seleccionador entre la multitud, aquella que se queda tan sólo a la vera del camino y del discípulo, aquel que sigue a Jesús por el camino de la cruz<sup>[66]</sup>. Ahora bien, aquí en 8, 34 la metáfora del seguimiento aparece, como es costumbre e Marcos, por medo de la forma del imperativo presente expresando así su dinámica continua: •6@8@L2, \JT : @4, el que a su vez entraña dos condiciones elementales y éstas también en su modo imperativo: 1) "B"D<OFVFJT ©"LJÎ <. 2) "DVJT JÎ < FJ"LDÎ < "ÛJ@Ø. De que se trata de un modelo ya internalizado por Marcos como fórmula de llamamiento del discípulo, lo muestra el esquema paralelo sobre el llamado de Simón y Andrés, y el texto que nos ocupa:

1, 17-18	8, 34
a) *, ØJ, @B\FT : @L	a) , Ç J4H2X8, 4@B\FT : @L  82, Ã<
b) "NX<J, HJ• *~6JL"	b) "B"D<OFVFJT ©"LJÎ < "DVJT JÎ < FJ"LDÎ < "ÛJ@Ø.
c) ~6@8@b20F" < "ÛJä	c) 6"Â "6@8@L2, \JT : @4

[Volver al índice de esta página](#)

### 3. Sólo en la decisión de negarse a sí mismo, es posible la acción de cargar con la cruz (34).

#### a) Niéguese a sí mismo

De la representación sinóptica del texto de marcos y de Q podemos colegir lo siguiente: sólo Marcos contiene la expresión "B"D<OFVFJT ©"LJÎ <, sin duda en claro contraste con la intervención antecedente de Pedro, quien lejos de desconocerse a sí mismo para conocer únicamente el camino presentado por Jesús, ha querido más bien conocer solamente lo “suyo”. Por lo demás, tanto en la versión lucana como mateana de Q<sup>[67]</sup> es posible hallar el *logion* en su forma más breve y simplificada. Nada aquí se dice acerca del negarse a sí mismo como mandato precedente y habilitador para dar curso al seguimiento, no obstante, el modo programático en el que ambos han insertado el *logion*, muestra, quizá, con mayor claridad, el modo concreto en el que debe ser comprendido aquel imperativo a la negación continua y propia, aun cuando este aparezca expuesto en

su modo perifrástico:

Mc 8, 34	Mt 10, 38	Lc 14, 27
<p>34 5 " 4 BD@F6 " 8, FVμ, &lt;@H            JÎ &lt; DP8@&lt; F×&lt; J@ÃH            μ" 20J" ÃH" ÛJ@Ø , ÉB, 4&lt;            " ÛJ@ÃH, Ç J4H2X8, 4            Ï B\F T μ@L " 6@8@L2, Ã&lt;, " B" D&lt;OFVFJT ©" LJÎ &lt;            6" i " DVJT JÎ &lt; FJ" LDÎ &lt;            " ÛJ@Ø 6" 4 " 6@8@L2, \JT            μ@4.</p>	<p>38 6" i ÓH@Û 8" μSV&lt;, 4            JÎ &lt; FJ" LDÎ &lt; " ÛJ@Ø 6" 4            " 6@8@L2, Ã@B\F T μ@L,            @Û6 SFJ4&lt; μ@L " &gt;4@H</p>	<p>27 ÓFJ4H@Û \$" FJV. , 4            JÎ &lt; FJ" LDÎ &lt; ©" LJ@Ø 6" 4            SDP, J" 4 Ï B\F T μ@L, @Û            *b&lt;" J" 4, É&lt;" \ μ@L            μ" 20JZH</p>

Por lo tanto, el interrogante tocante a qué podría comportar en el evangelio aquel "B" D<OFVFJT ©" LJÎ <, encuentra su solución tanto en el antecedente conferido por Q como, en la misma directriz de esta, en el propio paralelo que Marcos ofrece más adelante y en el contexto del diálogo con el hombre rico y el tercer anuncio de la pasión:

Os lo aseguro: No hay ninguno que no haya dejado casa, o hermanos o hermanas, o madre o padre, o hijos o tierra, por mí y por el evangelio, que no reciba en este tiempo cien veces más –casas y hermanos y madres e hijos y tierras, con persecuciones- y en la edad futura vida eterna (Mc 10, 29-30).

Aquel que eleva su devoción y fidelidad con los lazos naturales a un rango de mayor prioridad, entendida ésta como lealtad última, que el del seguimiento incondicional, éste tal queda inhabilitado para comenzar su tránsito por el camino del seguimiento. Mientras aquellos lazos naturales se interpongan entre aquel que ha asido llamado y el camino de la cruz al que invita recorrer el que llama, ese tal dice Jesús, según el texto de Mateo 10, 37: @Û6 SFJ4< μ@L V>4@H, sustituyendo la forma: @Û \*b<" J" 4, É<" \ μ@L μ" 20JZH de Lucas 14, 27. En Marcos, el negarse así mismo no es sólo el desconocerse propio del discípulo, puesto que esto podría ser confundido<sup>9</sup> con un fenómeno de orden extático que acontezca *extra nos*, es decir, fuera de la conciencia propia del individuo y, por lo tanto, resultar más bien en un ejercicio enajenador, como tampoco, por el contrario, podría constituir el exacto equivalente de la autodisciplina como programa de vida en cierta concordancia con el ideario estoico, pues aquí también podría incubarse el germen de una autodisciplina que guarda para sí el honor del propio mérito y esfuerzo,

sino que este llamado a la autonegación exige tanto la negación de la persona en cuanto persona misma, cuanto el propio aborrecimiento en tanto que el “a sí mismo” se interpone entre el individuo, el llamado al seguimiento y la cruz. Ninguno que pretenda conservar todavía, luego del llamado de Jesús, cierta esfera de autopotestad en su vida, un espacio inexpugnable de reino sobre el cual pueda todavía disponer y gobernar, queda habilitado para el seguimiento. Quien se niega a sí mismo no tan sólo desconoce el derecho a preservar su soberanía personal, sino que tal soberanía y potestad le ha sido asignada, conferida, ofrendada a aquel que le ha llamado, de forma tal que ya no se pertenece a sí mismo sino a aquel que le llamó. De modo entonces que tal pertenencia al que nos ha llamado, resulta ser nuestro más seguro consuelo tanto en la vida como en la muerte, tal como bellamente se declara en la lección del primer domingo que nos ofrece el Catecismo de Heildelberg: “¿Cuál es tu único consuelo tanto en la vida como en la muerte?: Que yo, con cuerpo y alma, tanto en la vida como en la muerte, *no me pertenezco a mí mismo, sino a mi fiel salvador Jesucristo*”. Sin embargo, el imperativo a negarse así mismo no queda todo resuelto tampoco en la solución de desconocerse a sí mismo, es necesario también desconocer (según Lucas, “odiar”), toda dependencia con los datos naturales que mediatice la decisión última y definitiva al seguimiento, pues esta nueva existencia a la que ha pasado ahora el discípulo no admite concesiones ni temporizaciones con aquello que se interponga y desvirtúe el camino del discipulado, incluso con aquello que pareciera razonablemente constituir la base toda en la que descansa la responsabilización cristiana de la vida y la convivencia entre las personas: padre, casa, trabajo, familia, etc. No es apto, por tanto, para el reino de Dios aquel que primero desea enterrar a su padre y sólo después de realizada tal acción a aceptar el llamado al seguimiento, tampoco aquel que cree que debe antes regresar a su casa para despedirse de su familia, pues ninguno que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el reino de Dios (Lc 9, 57ss Q), de modo que aquí sólo existe la posibilidad de recoger o bien desparramar, de estar a favor de aquel que llama al seguimiento o bien de estar en su contra (Mt 12, 30).

Pues bien, no podemos seguir adelante sin antes preguntarnos con total seriedad lo siguiente: tal extrema radicalidad a la que compromete el llamado de Jesús y que, como hemos visto, en virtud de esta nueva existencia a la que sitúa ahora al discípulo, desafía a éste al rompimiento con los lazos más fundamentales de la vida humana, traducido todo aquello en el desarraigo de familia, de domicilio, de propiedad, ¿ha podido tener realmente algún margen de operatividad y cumplimiento en el marco de una colectividad concreta, de hombres y mujeres que efectivamente hayan ejercido una renuncia total a la seguridad de su *stabilitas loci* para seguir e ir con Jesús y adoptar este nuevo orden de vida que según los evangelios se conoce como seguimiento? En otras palabras y de un modo más

sencillo: ¿Ha existido alguien, alguna vez, que haya asumido para sí toda la fuerza y la literalidad de aquel “niéguese a sí mismo”, como componente indisoluble del verdadero seguimiento, sin mediaciones de ningún orden que desvigoricen la radicalidad de su exigencia? La respuesta es sí, efectivamente, y tal concreción al límite de la renunciación más absoluta, no sólo al egoísmo interior, no sólo al dar curso a aquellas apetencias y motivaciones reñidas con la ética del amor y la pureza del espíritu, sino a la seguridad de la misma vida, debe hallarse en aquel carismático judío Jesús y, a pesar de todo sus yerros y vacilaciones, en su pequeño grupo de seguidores galileos itinerantes como él, sus discípulos. La explicación sociológica, si se quiere, del porqué sería precisamente en dicho contexto marginal y carismático que ofrece el movimiento Jesús, que tal radicalidad del seguimiento hallaría pleno cumplimiento, queda explicitado en las palabras de Gerd Theissen:

Sólo aquel que está liberado de las ataduras cotidianas del mundo, que ha abandonado casa y hogar mujer e hijos, que deja a los muertos enterrar a sus muertos y toma por su modelo a los pájaros y a los lirios, sólo ese puede practicar como obligación la denuncia al domicilio, familia, posesiones, al derecho y a la defensa. Sólo en ese contexto pueden ser transmitidas las instrucciones éticas correspondientes conservando su credibilidad. Únicamente al margen de la sociedad tiene posibilidad ese *ethos*, sólo ahí tiene un “*Sitz im Leben*”, más exactamente: no tiene ningún *Sitz im Leben*, sino que, al margen de la vida normal, tiene que llevar una existencia totalmente cuestionable vista desde fuera. Sólo ahí las palabras de Jesús estaban protegidas contra la alegorización, las reinterpretaciones, atenuaciones o suplantaciones, por una razón sencilla: porque se las tomaba en serio y se las practicaba. Únicamente carismáticos vagabundos podían hacer tal cosa<sup>[68]</sup>.

#### **b) Tome su cruz**

Debemos estimar como un hecho absolutamente cierto que en las palabras de Jesús en 8, 34, en orden a “cargar con la cruz”, no se halla contenido la expresión de una figura metafórica orientada únicamente a subrayar la obligación que le asiste al discípulo de tomar sobre sí el yugo del nuevo rumbo de vida al que invita la enseñanza y el mensaje del Maestro, pues, de este modo, la radicalidad concreta de la expresión quedaría seriamente mitigada por el compromiso idealista a asumir exclusivamente un modelo de vida que, en virtud de su destacado contenido ético-docente, contendría una finalidad ya en sí misma como camino superior y aventajado. Muy por el contrario, quisiéramos advertir en estas palabras de Jesús, por un lado, la autocomprensión cada vez más concreta de que el curso de su camino, de acuerdo al particular modo en que se ha desenvuelto su

actividad, junto además con la creciente hostilidad a su mensaje y a su persona suscitada por parte de los dirigentes religiosos del pueblo, puede venir a dar perfectamente y cuanto más se avecina el final destino de Jerusalén, en un ciertísimo final violento, incluyendo su misma muerte y, como consecuencia indisoluble de todo aquello, la persecución de los discípulos, sin exclusión tampoco de la eventualidad de su propia muerte. Vale aquí, entonces, aquello de que los mandatos son radicales, sólo allí cuando las condiciones de vida también radicalizan los compromisos<sup>[69]</sup>.

Se ha llamado la atención de que la expresión “cargar con la cruz” no encuentra paralelo alguno entre la literatura rabínica, ni como dicho proverbial ni como metáfora de los sufrimientos y pesares que debe aceptar sobrellevar una persona. Por otra parte, aun cuando el horrible espectáculo de la muerte en cruz había sido una práctica ciertamente extendida en todos los territorios de ocupación romana y todo sentenciado a esta espantosa muerte debía cargar él solo con el *patibulum* sobre sus hombros y a vistas de toda una multitud que le infamaba y le increpaba “con el sentimiento de haber sido expulsado de la comunidad, de hallarse sin defensa, y ser objeto del desprecio general”<sup>[70]</sup>, hasta el final lugar dispuesto para su ejecución, es posible, no obstante, llegar a suponer que la increíble aberración y repugnancia de esta muerte de cruz, hiriera tan sensiblemente las conciencias religiosas de la época que ni aun fuera prudente referirse siquiera a ella como refrán. Llevar sobre sí la cruz significa, en consecuencia, si no queremos atenuar injustificadamente la fuerza natural de la expresión del evangelio, que el discípulo al momento de aceptar emprender la ruta del seguimiento, queda comprometido a la misma condición de desamparo, hostilidad y eventual posibilidad de muerte que su Maestro.

En esta extrema condición a la que sitúa y compromete el camino del seguimiento, que se descubre la absoluta vigencia e interés que revierte para la comunidad del evangelista seguir tras Jesús a través de la realidad ineludible de la cruz. No se trata aquí de la aceptación de máximas atemporales de validez universal, sino de una realidad claramente concreta que compromete el destino todo de la joven comunidad marquina<sup>[71]</sup>. El hecho “simplemente dado”, es que la joven comunidad legitima su existencia cristiana como tal, a partir de la asociación y del seguimiento incondicional con aquel que ha sido sentenciado poco tiempo antes a morir bajo la pena reservada exclusivamente, según la autoridad romana, para aquellos individuos que representan mayor peligro de alterar la *Pax romana* y poner en situación de riesgo el orden establecido, es decir, la muerte de cruz. Por lo tanto, toda vez que frente a estas palabras de Jesús: , Ç J4H2X8, 4 İ B\FT µ@L "6@8@L2, ã<, "B"D<OFVFT ©" LJÎ < 6"4 "DVJT JÎ < FJ"LDÎ < "ÛJ@Ø 6"4

"6@8@L2, \JT μ@4 (8, 34), los discípulos de Jesús (*Sitz im leben Jesu*), y con ellos la comunidad (*Sitz im Leben Markus*), toman posición visible respecto a este llamamiento por medio del seguimiento incondicional, ambos, discípulos y comunidad, en virtud de tal vínculo de pertenencia y continuidad con el galileo, ora camino a Jerusalén (carismático itinerantes) ora ajusticiado ya en Jerusalén (comunidad local establecida), se hacen altamente acreedores por parte de la autoridad, como una eventualidad que transcurre y se presenta efectivamente concreta, de participar del mismo destino violento que, ora le ha de sobrevenir ora ya le sobrevino a su Maestro, la cruz. Y, sin embargo, esta afirmación debe ser comprendida bajo el absoluto convencimiento de que:

ÔH (•D |•< 2X8® J- < RLP- < "ÛJ@Ø FäF" 4 •B@8XF, 4 "ÛJ- < qÔH\* z •< "B@8XF, 4 J- < RLP- < "ÛJ@Ø a<, 6, < |μ@Ø 6" 4 J@Ø , Û" ( (, 8\@L Ff F, 4 "ÛJZ<. (35)

Por ello, la misma dialéctica que encontramos ya en el anuncio de la pasión: "muerte-resurrección" ("B@6J" <20<" 4 " <" FJ0<" 4), vuelve a aparecer aquí, en los costos del seguimiento: "perder-vivir" ("B@8XF, 4-Ff F, 4). Y es que, la participación en la muerte de Jesús, es también la participación en su resurrección, el perder la vida por el evangelio es ganarla<sup>[72]</sup>. Y entonces, uno puede preguntarse: si el evangelio de Marcos, según es aquí nuestra propuesta, debe ser comprendido como un gran llamado a la esperanza y a la resistencia, ¿por qué entonces el marco configurador de todos sus relatos lo constituye la historia de la pasión, el llamado al seguimiento bajo el ineludible paso por la cruz? Dicho de otro modo, ¿por qué la fuerza matriz de este llamado a la esperanza se afirma y se recrea no en una teología de la gloria, no en un sublimar el sufrimiento y la exigencia de la hora en algún éxtasis fuera de la dimensión histórica, como el estoicismo, o renunciando a ella, como en los movimientos apocalípticos, sino precisamente, ¡paradójamente!, en la historia concreta de aquel carismático galileo, sentenciado a muerte por el Imperio bajo el cargo de alborotador y zelote, en otras palabras, es una teología de la cruz? ¿Cómo podría la terrible figura de la cruz constituirse en fuente de resistencia y esperanza?

Pues bien, si atendemos al hecho de que en el segundo evangelio, tanto la historia de la pasión como el apocalipsis del capítulo 13, han actuado, ambos, como grandes unidades temáticas en torno de las cuales se han unido y cohesionado las tradiciones más pequeñas, se debe reconocer en estas dos grandes unidades una clara conexión interna que para Marcos creemos ha llegado a ser fundamental en la composición de su evangelio. Ahora bien, de acuerdo a la fecha de composición del evangelio, la que hemos querido fijar entre los albores mismos del inicio de la guerra judía hasta su más inmediato fin, se verá que estos dos acontecimientos,



aunque distantes en el tiempo, uno pasado, la historia de la pasión, otro, de plena actualidad para el evangelista y su comunidad, la guerra judía, a la luz de cuyos acontecimientos ha sido elaborado el apocalipsis sinóptico, están ligados por similares características de necesidad y contenido. En la pasión de Jesús y en su cruz, reside la expresión del más grande abandono a la exigencia divina y la confirmación más contundente en el camino del seguimiento, entre tanto que para los discípulos, el momento en que su fe será puesta radicalmente a prueba, presentándose ante ellos la opción de desistir del camino del seguimiento o proseguir en él. Finalmente, la cruz de Jesús se ha convertido en el acontecimiento a través del cual se ha manifestado concretamente el incontenible amor de Dios. Es esta cruz de Jesús, a la luz de su resurrección, la que ha sostenido la fe de los discípulos y les ha confirmado en medio de la adversidad y del temor en la ruta del seguimiento. Ahora, en la comunidad actual del evangelista Marcos, los acontecimientos relacionados con la guerra judía vuelven a poner, otra vez, radicalmente a prueba la fe de la comunidad, la perseverancia de los nuevos discípulos e el camino del seguimiento. A ellos se les invita a la sazón a llevar su propia cruz, que es también la cruz de su Maestro. Estos se enfrentan ahora a su propia pasión, y necesitan ser confirmados al igual que los primeros discípulos del Jesús histórico en la fe, confrontados a no desistir del camino del seguimiento, para ello el mismo Jesús, presente ahora en medio de ellos como evangelio proclamado, les anima a resistir y les acompaña en el camino de su propia pasión. Tal como Jesús ha salido victorioso de su propia pasión, por cuanto ha puesto su vida en manos de Dios, para así recuperarla, ellos no deben rechazar ahora el camino de la cruz, sino abandonarse a la absoluta exigencia divina, pues sólo así conservarán su vida.

De este modo, en Marcos el camino del seguimiento y la pasión de Jesús a la luz de los acontecimientos de la guerra judía del capítulo 13, eventos de plena actualidad para la comunidad del evangelista, se transforma para Marcos en guía y paradigma de la propia pasión actual de su comunidad. No puede extrañarnos, entonces, conforme los acontecimientos de la guerra son experimentados por el evangelista y su comunidad como un peligro y amenaza de plena actualidad, que para Marcos la parusía adquiera un carácter claramente inminente, sobre todo en aquellos pasajes relacionados con las adversidades y aflicciones del discípulo en el camino del seguimiento (Mc 9, 13; 13, 24ss), y creo que es aquí donde podemos observar una de las mayores contribuciones del grupo de carismáticos todavía presentes en la comunidad de Marcos: en el sufrimiento y en la persecución la espera de la inminente parusía se vuelve más urgente y concreta. Distinta es la situación para el primer evangelio, en cuyo los peligros inmediatos de la guerra parecen ser observados ya con una cierta perspectiva de tiempo. Así, en el evangelio de Mateo ya comienza a ser introducida la idea de una cierta dilatación

del tiempo. El énfasis que para Marcos ha recaído particularmente en la parusía inminente, en Mateo, entre tanto, queda reemplazado, aún sin quedar totalmente excluido, por el mandato a la “gran comisión” delegada a la Iglesia (Mt 28, 19s), misión que sólo puede ser realizada, en efecto, si el tiempo del fin ha sido extendido y la parusía ya no es comprendida como un evento de inminente cumplimiento temporal. Esto se hará mucho más evidente para el caso del evangelio de Lucas, en el que el retraso de la parusía y su dilatación en el tiempo han sido comprendidos como un *lapsus* por medio del cual ha comenzado a operar la historia de la salvación. En Marcos, por el contrario, la misión no puede ser comprendida como una tarea autónoma, sino como desarrollándose a través del llamado al seguimiento que el Jesús resucitado, pero presente ahora en el evangelio, extiende a todos los hombres y mujeres- En tal sentido, la idea de una parusía inminente no queda suprimida, sino más bien hace más urgente este llamado a la conversión y al seguimiento.

[Volver al índice de esta página](#)

#### 4. Perder y ganar la vida por Jesús y el evangelio (35-37)

Mas, ¿cuál es el motivo que amerita y da último sentido a este seguimiento incondicional y justifica todos los riesgos y avatares inherentes del camino? ¿Qué podría, en consecuencia, justificar la insólita y temeraria decisión de la negación continua de sí mismo y del tomar la horrible cruz como itinerario de vida, que a primera vista y a la luz de la sensatez y la razón humana no reporta más que una flagrante estupidez y una elocuente locura? Los vs. 35-37, organizados cada uno con su respectiva conjunción causativa (VD), son la respuesta que proporciona el evangelista a aquello:

ÔH (•D |•< 2X8® J- < RLP- < " ÛJ@Ø FäF" 4 " B@8XF, 4 " ÛJ- < qÔH \*z • <  
 " B@8XF, 4 J- < RLP- < " ÛJ@Ø a<, 6, < |µ@Ø 6" 4 J@Ø , Û" ( (, 8\@L Ff F, 4 " ÛJZ<.  
 (35)  
 J\ (•D éN, 8, Ã" < 2DTB@< 6, D\* - F" 4 JÎ < 6` Fµ@< Ó8@< 6" 4 . 0µ4T2- <" 4 J- <  
 RLP- " ÛJ@Ø; (36)  
 J\ (•D \*@Ã" < 2DTB@H" < J" 88" ( (µ" J- HRLP- H" ÛJ@Øp(37).

Difícilmente una sentencia jesuánica se halle tan bien atestiguada en los evangelios como estas de Mc 8, 35. De ello da cuenta su confirmación en los paralelos de Mateo (16, 25) y Lucas (9, 24), como también su existencia en Q (Lc 17, 33; Mt 10, 39) y, aun en el cuarto evangelio, aunque ya en una forma bastante modificada (Jn 12, 25). Aquí Jesús señala que salvará su vida sólo aquel que la pierda: a<, 6, < |µ@Ø 6" 4 J@Ø , Û" ( (, 8\@L [73], lo cual bien puede ser

considerado, como un primer indicio de que Marcos ha sido quien lo ha introducido en el orden actual de este material, el que sólo habría incluido un  $\alpha$ , 6, <  $\mu$  primitivo, con la finalidad expresa de indicar que aquel sufrimiento por causa del Señor se extiende, a su vez, con igual rango de equivalencia a quien sufra por causa del evangelio, ya que el mismo Señor está en el evangelio [74]. Un similar mundo de ideas se encontraría en 10, 29, en donde Jesús ofrece una recompensa del ciento por uno a quienes hayan dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos, hacienda por:  $\alpha$ , 6, <  $\mu$  6"4  $\alpha$ , 6, < J@0, Ū" ( (, 8\@<. De igual forma que en 8, 35, encontramos otra vez aquí que los paralelos de Mateo y Lucas, aun siguiendo de muy cerca el orden ofrecido por Marcos, presentan cada uno distintas variaciones. Así, según Mateo la recompensa de Jesús es prometida a quien haya renunciado a todo:  $\alpha$ , 6, < J@0  $\mu$  Ū < `μ" J@H en cambio que para Lucas 18, 29, ésta se extiende a quien lo haya hecho: , Ę<, 6, < J- H\$" F48, \ " HJ@0 2, @0.

Pues bien, ¿qué podría ser sin duda aquello a lo que todo ser humano o colectividad le tribute más cuidado y valor y que no estaría dispuesto jamás a entregar por nada a cambio? Seguramente aquello que se presenta único e irreplicable, que no admite sustitución alguna, ni una vez estropeado puede ser reparado, ni una vez esparcido puede ser recogido, ni una vez perdido puede ser recobrado y de cuya decisión en el aquí y en el ahora se compromete todo su final destino, ¿qué más, entonces, sino la propia vida de los seres humanos en tanto individuos y en tanto individuos que conforman la colectividad? Ahora bien, en la sentencia de Marcos aquí en v.35, la **RLPZ** no ser entendida ya como en la dicotómica doctrina helenista, como aquella cualidad superior del ser humano, que revela en definitiva su verdadera y más plena existencia a expensas y en oposición valórica con la **FVD**>. Habría que comenzar a formular su alcance y contenido, entonces, dentro de los márgenes de la antropología veterotestamentaria y atender en función del concepto de  $\alpha$ , “a la vida en cuanto que está vinculada a un cuerpo” [75], el soplo vital conferido por Dios a los seres humanos, indivisible y, por lo tanto, insustituible, que *se da de este modo y no de otro* en la contingencia particular del aquí y del ahora en que se me ofrenda y lo asumo, lo cual vale decir mi propio yo, mi propia existencia, mi propia identidad. No es azaroso, por lo tanto, que en Mc 8, 37 en lugar de J- **HRLP**- H" ŪJ@0, el texto paralelo de Lucas 9, 25 introduzca el pronombre reflexivo ©" **LJĪ** < como sustituto. Con todo, debemos concordar con Gnilka en que “la antropología subyacente aquí va más allá de la frontera de la vida terrena... Pero no se limita todo a la simple contraposición de vida terrena y vida eterna” [76].

En palabras del evangelio y a modo de paralelismo antitético, es perder la vida

para recuperarla, mas sólo a de causa de Jesús y su evangelio: **ÔH (•D |•< 2X8®**  
**J-< RLP-< "ÛJ@Ø FäF" 4 "B@8XF, 4 "ÛJ-<qÔH \*z •< "B@8XF, 4 J-< RLP-<**  
**"ÛJ@Ø a<, 6, < |µ@Ø 6" 4J@Ø , Û" ( (, 8\@L Ff F, 4 "ÛJZ< (8, 35).** Por medio,  
también, de las dos sentencias interrogativas de carácter sapiencial de los vs. 36-  
37, se expone toda la insensatez y estupidez de la que podría hacerse merecedor  
un hombre que quisiera ganar para sí todo lo que pudiera ofrecerle el mundo, pero,  
en cambio, perdiera su vida misma. Sin embargo, el perder la vida por causa de  
Jesús y su evangelio para así únicamente poder salvarla, recuperarla, adquiere  
siempre un llamado a la decisión en un cuadro de concurrencia concreta. En  
nuestra sección del camino, en el que está situado nuestro texto revierte para los  
discípulos el desafío de aceptar el camino de sufrimiento que anteriormente ha  
explicitado Jesús y al que ellos también han de quedar expuestos, el cual significa  
seguir en pos de él, negarse a sí mismos, tomar su cruz y proseguir el camino  
rumbo a Jerusalén. Para la comunidad de Marcos, entre tanto, compromete el  
desafío a ver en el camino de Jesús y también en el de sus primeros seguidores, no  
algún proceso purificador ni menos una exposición al martirio irresponsable e  
indolente, sino el camino de la plena fidelidad al evangelio del reino, cuya meta ya  
surcada y acabada por Jesús, constituye un llamado a la esperanza en medio de la  
hostilidad y la persecución, y una gran fuerza de resistencia para no sucumbir a las  
exigencias de adoración de los poderes de este mundo irredento.

[Volver al índice de esta página](#)

## 5. Confesar y avergonzarse. El juicio del Hijo del hombre (38)

Ahora bien y más concretamente, si pensamos en el escenario vital en el que se  
desenvuelve la comunidad del evangelista, dado, por una parte, por la necesidad  
en desarrollar una política de cohesión interna (rol de las nuevas autoridades,  
límites con la tradición del judaísmo, perspectivas cristológicas, etc.), que le  
permita su continuidad en tanto comunidad cristiana, de modo de no sucumbir a la  
fragmentación de directrices internas de comportamiento y de enfoques  
cristológicos, como, por otra parte, en sus nuevos desafíos de inserción en el  
mundo entorno (estrategia de resistencia, ética para la vida, política eclesial, etc.),  
que le permitan articular una estrategia de supervivencia que, al mismo  
tiempo que se muestre solidaria y respetuosa con el orden establecido, no reporte  
una clara abdicación al camino del seguimiento, ¿cuáles serían entonces los  
alcances prácticos y concretos de aquel “confesar” y aquel “avergonzarse” de  
Jesús, el Hijo del hombre, en atención directa con aquella siempre evidente  
tensión, acaso tentación, entre, por un lado, una plena asimilación con el mundo  
entorno y sus exigencias, y una actitud irresponsable, si no suicida, de  
enfrentamiento con éste, por otro? Dicho de otro modo, ¿cuándo se amerita la

plena testificación de Crucificado y cuando, sin renunciar a su vinculación con éste, es preferible la estrategia del silencio?<sup>[77]</sup>.

Es cierto que el evangelio en tanto mundo textual que trasunta aquel concreto mundo social, da cuenta de la cristalización de aquel proceso en el que la fuerza carismática de los primeros seguidores de Jesús, toma ya forma concreta en la comunidad local y sus nuevos desafíos de inserción en el mundo. Empero, aun cuando el evangelio de Marcos se nos revele como un pilar fundamental de dicho proceso de asentamiento y, como el gestor, a su vez, de aquella plena integración de ambas tradiciones capitales (tradición de milagros, historia de la pasión), proporcionando así a la comunidad una evidente estructuración interna, tanto como una visión ética de mundo para su nuevo desafío de inserción, el *logion* del v. 38 tocante a no avergonzarse, en la temática integral del contexto sobre los costos del discipulado en el que éste se haya situado: “negarse así mismo”, “cargare con la cruz”, “perder la vida por Jesús y su evangelio”, incluso ya en conexión con el primer anuncio de la pasión (8, 31-33), sugiere todavía mucho más que el no reconocer su doctrina ante un miedo que se esfuerza por desatenderla y repudiarla, sino, más bien, concretamente, el negarse a testificar de Jesús y su evangelio, cuando la coyuntura histórica así inevitablemente lo emplace esto es, en medio de la persecución y la comparecencia ante las sinagogas y los tribunales (cf. Mc 13, 9). Y, sin embargo, aquí puede precisamente comprobarse que, lejos de que para Marcos el influjo carismático de los primeros seguidores itinerantes de Jesús y su visión escatológica venga a dar en una etapa de la tradición ya inaprovechable o superada (¡cuánto menos en algo así como en la herejía que hay que combatir, según la tesis de Weeden!) de cara a este nuevo *Sitz im Leben*, resulta más bien, en aquella fuerza de esperanza y resistencia en medio de aquel severo trance de hostilidad y persecución en el que la comunidad está a la sazón atravesando. Ciertamente, el llamado a no apostatar, negando al Crucificado, vuelve a iluminar la promesa y la esperanza del auxilio del Hijo del hombre y la guía fiel del Espíritu Santo quien guiará a los discípulos en sus declaraciones (cf. Mc 13, 11). Para Marcos aquella tensión temporal del juicio presente y futuro expresada en v. 38b adquiere, sobre todo comparándolo con el texto de Lucas 12, 8-9, un innegable condicionamiento apocalíptico que se acrecienta, a su vez, con la figura del Hijo del hombre, también presente y futuro sugerido particularmente por las palabras: : 6" 4 Ò LÊÎ HJ@Ø " <2Df B@L , B" 4FPL<2ZF, J" 4 " ÛJ` <, ÓJ" < §82® |< J± \* ` >® J@Ø B" JDÎ H" ÛJ@Ø μ, J• Jä< • (X8T< Jä< • (\T<.

[Volver al índice de esta página](#)

## 6. La parusía del Hijo del hombre (9, 1)

En razón de todo lo anterior no resultan convincentes, a mi juicio, los esfuerzos por atenuar toda la viveza y radicalidad de las palabras vertidas en 9, 1, respecto de la total convicción en la inminente instauración del reino escatológico de Dios, ni como dicho de Jesús ni como relectura de la comunidad, las que ciertamente encuentran su inmediata como más connatural correlación en los textos de Mc 13, 30 y Mt 10, 23, siempre bajo la concatenación de los conceptos: persecución-parusía. Por ello, el tema respecto de la parusía aquí en 9, 1 no puede ser entendido como un elemento artificialmente sobreañadido, pues difícilmente la comunidad habría dado curso a un registro y convicción tan firmes y concretos tocante a esta consumación final, cuánto más tal declaración confabularía contra aquello que precisamente se esforzaría en armonizar, a saber, la tensión entre el anuncio de un tan abrupto final y su relación con un tiempo que ya se comienza a dilatar, si tal convicción y esperanza no diera cuenta finalmente de la propia convicción y esperanza del Jesús histórico y de la propia comunidad marquiiana, cuánto más se acrecienta el riesgo de persecución y hostilidad.

Ahora bien, en el marco literario del evangelio 9, 1 ha venido sugerido indiscutiblemente por el versículo anterior en torno al juicio del Hijo del hombre y su mediato influjo de Dn 7, 13. Precisamente y en ligazón con lo anterior, apreciamos inmediatos nexos de unión con éste con la tradición apocalíptica, pero, que al mismo tiempo, son objeto ya de importante rectificación y absoluto desbordamiento. En primer lugar, la venida del Hijo del hombre, su manifestación abierta y definitiva presentada ya en v. 38, toma forma concreta ahora, prolongándose y materializándose en la soberana instauración y regencia del reino de Dios, mas, Jesús, el Hijo del hombre, aparece aquí no sólo como el definitivo precursor e inaugurador del reino tal como en la tradición apocalíptica, sino que él mismo se constituye ya en la **§"F48, \ " J@Ø 2, @Ø**, cuyo impacto lleno de poder se espera visible y concreto a los ojos de los algunos allí presentes (**J4<, Hô\*, Jä< ©FJ06` JT<)**<sup>[78]</sup>. Sin duda hay que entender esta concreta manifestación para “algunos de los allí presentes” en el marco de la persecución y tribulación que Jesús ya había advertido para sus discípulos y que ahora a la luz de las nuevas hostilidades relea la comunidad, en cuyo contexto se espera que el Hijo del hombre hará su aparición para traer justicia y consuelo. Y, sin embargo, tal espera inminente que trasunta el *logion*, cuya circulación ha debido ser originalmente independiente<sup>[79]</sup>, pero situado particularmente por Marcos en el contexto mayor del adoctrinamiento sobre el discipulado y sus respectivos costos, junto con el desafío de la cruz como realidad concreta a la que queda expuesto el discípulo, lejos de resultar en una evasión embriagante a vistas de este fin inminente, vuelve en la temática del evangelista cuánto más serio y urgente el camino del seguimiento.

Ahora bien, es cierto que el tema respecto de la inminente irrupción del reino, no ha podido erguirse como la única esperanza de Jesús, de suerte que su no inmediata consumación, ligada a la realidad demoledora de Viernes Santo, haya terminado finalmente por diluir todo vestigio del movimiento jesuánico. En tal sentido, la comunidad de evangelista constituye al respecto aquel gran *mentis*. No obstante, aquello, lejos de transformarse en su absoluta capitulación, significó más bien la reubicación de esta inminente espera en el marco de nuevas reactualizaciones, tanto en torno al culto, como entorno a la cena<sup>[80]</sup> y aun en la propia predicación misionera, conforme el proceso de asentamiento de la comunidad se consumaba exigiendo a su vez una política estructural interna. Y, sin embargo, en el evangelio de Marcos, más allá de aquel inevitable proceso de estructuración local e inserción en el mundo de la comunidad que el mismo trasunta, -o mejor dicho, a causa del mismo- tal esperanza en una consumación final vuelve otra vez encender con renovado vigor, precisamente en medio de la adversidad y la persecución, echando mano para su articulación de la tradición escatológica más antigua, la de los primeros seguidores galileos de Jesús, los carismáticos itinerantes.

Finalmente, en el segundo evangelio y, sólo en el marco contextual y teológico que allí se nos ofrece, aquel anticipo comienza a gestarse ya, prolépticamente hablando, con el relato de la transfiguración<sup>[81]</sup> y despuntando un poco más allá todavía, con la resurrección<sup>[82]</sup>, verdadera puesta en marcha de aquella final consumación, mas en ningún caso podría todo aquello agotar menos extinguir la esperanza de la completa irrupción definitiva<sup>[83]</sup>. Por esto para Marcos las palabras de Jesús en 9, 1, tocantes a la espera inminente de esta irrupción del reino, la parusía, no quedan desatendidas del tiempo ni cautivas del problema en orden a su precisión, mas tampoco reconvertidas luego de su dilatación estrictamente en eclesiología, al menos, como generalmente suele entenderse y fijarse el concepto hoy, sino, más bien, por cuanto en Jesús, el Cristo, ya se ha dado inicio al carácter definitivo del *ésjaton*<sup>[84]</sup>, en el entendido de que con su venida-presencia, su persona y su mensaje y, particularmente, con su muerte y resurrección, la consumación final ya ha sido puesta poderosamente en marcha y el nuevo eón despuntado, ésta, la parusía, se vive y se espera activa y creativamente en el seguimiento del Crucificado, sin desprecio por la vida y por el mundo, a la espera de que llegue en cualquier momento aquel día en que éste sea en todo y en todos el Glorificado. La escatología del seguimiento continúa siendo para Marcos una *escatología crucis*, y la parusía una espera expectante y anhelante que se activa y se reaviva en la tribulación y la persecución, tal como lo han puesto de manifiesto los contextos de Mc 9, 1; 13, 10 y, también, Mateo 10, 23, anhelante y fervorosa espera a la que se une el ruego de todos los discípulos

que recorren el camino del seguimiento de todos los tiempos diciendo: *¡Maranatha!* y “¡Venga a nosotros tu reino!”.

[Volver al índice de esta página](#)

## 7. Consideraciones finales

Por último, si todo seguimiento cristiano más allá de las épocas y de las coyunturas históricas en que éste se circunscriba y manifieste, es, básica y fundamentalmente, seguimiento de Jesús, seguimiento del Crucificado que es también el Resucitado, quisiéramos, finalmente, por tanto, concluir este último capítulo, presentando algunas líneas elementales respecto al cómo creemos debe ser comprendido y ponderado el propio camino de Jesús en el marco del evangelio. Subrayamos aquello de “en el marco del evangelio de Marcos” (y también de los evangelios), tema concreto, por lo demás, de nuestra investigación, pues de no situar el camino de Jesús en este referente histórico del anuncio del reino de Dios testimoniado por el evangelio (y los evangelios), el camino de Jesús quedaría peligrosamente reducido a un lúgubre trayecto, si no suicida trayecto, de quien ha despreciado indolentemente a la vida situándola en el marco de un dualismo pesimista[85], y viendo luego en el sufrimiento un destino inexorable, el cual alzado desproporcionada tanto como descontextualizadamente de todo el cuadro que el propio evangelio ofrece tocante al mensaje y a la persona de Jesús, daría en cierto modo razón suficiente para referirnos a Jesús como de un verdadero *alter ego* de *Liov Mishkin*, el príncipe del *Idiota* de *Fedor Dostoievski*, y de su llamado al camino del seguimiento como de un manifiesto encomio del dolor y del sufrimiento como fines loables en sí mismos, a los que al discípulo se le ha invitado contemplar y no menos alcanzar. Todo lo contrario, Jesús mismo no ha querido que su camino de cruz sea comprendido como historia de la pasión sólo a causa de ese sufrimiento, como tampoco que en aquella contemplación estribe el sentido último de su historia. Debe ser derribada, entonces, aquella idea por muy piadosa que parezca, de que el seguimiento del Crucificado resulta finalmente en una *imitatione Christi*[86] para el cristiano mediante aquella contemplación de los sufrimientos de su Maestro y la integración en carne propia de la pasión y cruz de Cristo, desconociendo el carácter único e irrepetible de éstas, ideal al que por lo demás tan sólo ciertos individuos suficientemente capacitados en el ejercicio de la contemplación y la piedad podrían llegar a alcanzar, cuánto más cuanto que en el evangelio el llamado es a “cargar con nuestra cruz”, “con la impuesta a cada uno” (“DVJT JÎ < FJ” LDÎ <) en la particular contingencia de nuestra propia vida, y no a “tomar sobre sí la cruz única e irrepetible de Cristo”, de modo de creer convertirse uno mismo en Cristo, pues: “El discípulo no es más que su maestro, ni el siervo más que su señor” (Mt



10, 24).

Entendida correctamente la cruz (y así nos ha parecido comprenderla en el marco de nuestra investigación sobre el segundo evangelio), ésta viene a ser, por tanto, el distintivo que identifica públicamente al discípulo como consecuencia inevitable de tomar posición definitiva por Jesús frente al mundo y, renunciar por consiguiente, a sus propios derroteros de redención, y no el sufrimiento arbitrariamente procurado por medio del cual el seguimiento se haga válido y se autojustifique a sí mismo, exhibido, luego, como camino de autorredención. En otras palabras, el sufrimiento no aparece nunca en el mensaje de Jesús, sacralizado y exhibido como guía y modelo de un genuino seguimiento, todo lo contrario, éste siempre aparece en un sentido claramente transitivo: es el sufrimiento por “causa del reino”, o lo que es lo mismo: “por causa de Jesús y su evangelio”. El efecto último e inequívoco al que compromete la cruz, no es por tanto, a un estado de contemplación ni imitación de Cristo en virtud de sus padecimientos, ni a una actitud quietista ante el desafío de la vida, sino decisión definitiva por la causa del evangelio en la contingencia particular de nuestra historia, es decir; seguimiento, no contemplación ni imitación del Crucificado.

Ahora bien, no cabe duda de que el camino de Jesús ha sido el camino de cruz, mas, ciertamente, no como itinerario previamente deseado y propendido, sino como resultante de una postura concreta de vida, de quien en su compromiso sin restricción alguna por aquella proclamación del evangelio del reino, ha puesto al servicio de esta causa y misión toda su existencia, aun prefiriéndola a su propia vida cuando las estructuras de esclavitud, opresión y dominación tanto políticas como religiosas se han opuesto tenazmente a la consecución de esta esperanza de liberación: “Porque quien desee salvar su vida la perderá, y quien pierda su vida por causa de mí y del evangelio la salvará” (Mc 8, 35). En virtud de aquello, el camino de Jesús en el evangelio de Marcos se recrea no únicamente con la figura de la cruz y el destino de un sufrimiento inevitable para el discípulo, sino que se configura también por medio de todas aquellas imágenes de esperanza, gozo y liberación. Es el gozo, según la ilustración de los evangelios, que experimenta el agricultor porque las pocas semillas que ha sembrado y éstas en medio de tantos obstáculos y dificultades, han resultado, finalmente, en la más abundante de las cosechas (Mc 4, 1-20); del pastor que teniendo cien ovejas deja las noventa y nueve para ir en busca de la descarriada y no cesa hasta que por fin la encuentra (Mt 18, 12ss par); del padre de familia quien habiendo dado a su hijo ya por perdido y muerto un buen día le ve retornar a casa arrepentido (Lc 15, 11); del hombre que ha encontrado un tesoro único y vende todo cuanto posee a fin de adquirir el sitio en donde éste se encuentra (Mt 13, 44); del mercader de perlas que habiendo encontrado la más preciosa, al igual que el anterior, se desprende de

todas sus posesiones para poder comprarla (Mt 10, 45s). Tan sólo en atención de lo anterior, el camino del seguimiento, el camino de la cruz, el camino de Jesús, ha podido constituirse en una gran fuerza de esperanza y resistencia, no sólo para la comunidad del evangelista, sino para las comunidades cristianas de todas las épocas y tiempos.

[Volver al índice de esta página](#)

## CONCLUSIÓN.

### Una aproximación teológica de la teología de la cruz

Ciertamente qué duda puede haber en aquello de que la crucial y más urgente pregunta para los discípulos y discípulas de cada nueva época y generación, reside precisamente en aquella que vuelve a plantear la cruz y el seguimiento del Crucificado como único criterio de distintividad y legitimación de una praxis y existencia auténticamente cristianas. Esta ha sido sin duda también la propia preocupación que ha debido enfrentar la comunidad del evangelista Marcos y que éste, a nuestro modo de ver, ha resuelto a través de la elaboración de su evangelio. No obstante, el actualizar el camino del seguimiento bajo la realidad concreta de la cruz en la contingencia particular de cada época, generación, situación, cultura, etc., implica inevitablemente a su vez una toma de decisión que compromete al discípulo y discípula, mediante su participación en la fe y el seguimiento del Crucificado, a desafiar, resistir y denunciar precisamente todos aquellos sistemas y estructuras de práctica y pensamiento, colectivos o individuales, religiosos o seculares, que intentan reclamar para sí la última lealtad y reconocimiento, evaporizando, de este modo, el escándalo de la cruz y desvirtuando, en consecuencia, el camino del seguimiento. Ciertamente cada contingencia histórica desafía y compromete a cada hombre y mujer cristianos a la actualización de la cruz y del camino del seguimiento como, a su vez, lo seduce y lo cautiva, lo presiona y lo intimida siempre con nuevas formas de recapitulación y avergonzamiento de la cruz.

Más, entonces, sigue en pie y con toda su vigencia la pregunta acerca del cómo actualizar el camino del seguimiento, el camino de la cruz en conformidad y correspondencia con nuestra propia contingencia histórica. Muchos han sido los intentos de acometer tal actualización, como muchas también las visiones teológicas acerca de lo que realmente ha de comprometer hoy, en nuestros días, el seguimiento cristiano. Esto es, desde una preocupación estrictamente circunscrita en los exclusivos márgenes de una moralística individual y con aplicación únicamente al orden de lo “eclesiástico”, pero en abierto descuido por aquel

carácter denunciante de la cruz para todos los áreas de la vida humana forjada en sociedad, como, también, desde, una visión contraria, desde la configuración de una ética social y la denuncia de las estructuras que desde aquella realidad global antagonizan con la dignidad de la vida humana, pero no siempre en plena recuperación de la dimensión individual del ser humano y plena correlación entre discurso y la praxis. Ahora bien, nuestra propuesta aquí, no pretende ser acabada, ni menos consistir en una respuesta crítico-metodológica a los anteriores intentos de actualización, sino, más bien, procurar poner de relieve el carácter de plena gratuidad y compromiso de amor que entraña el camino de la cruz de Jesús, en vistas a toda actualización del seguimiento cristiano.

Visto, entonces, el camino de Jesús como la mayor expresión de gratuidad de quien ha ofrendado libre y voluntariamente su vida por todas las vidas, la cruz en cuanto acontecimiento acaecido en un pasado histórico, pero que desde aquel hecho efectivamente dado se proyecta y se abre hacia el futuro como un constante testimonio desafiante e interpelador<sup>[87]</sup>, no sólo nos invita al seguimiento, sino, también, al compromiso del amor y de la entrega por el ser humano, compromiso que en modo alguno constituye una dimensión distinta, extraña o sobreañadida de aquel. Quien ama como respuesta al mensaje de la cruz, no sólo se vuelve sensible a la voz del que le llama, sino, también, al llamado y gemido de los olvidados y menesterosos, de los sufrientes y desamparados. Es decir: por cuanto de la no-vida de la indolencia y del sinsentido ha sido trasladado ahora a la auténtica vida de la esperanza y del amor, se ha hecho, luego, a causa de aquella misma vida, que no es otra que existencia hecha para el amor, apto para experimentar también el dolor y así acompañar y comprometerse con otros en su propia experiencia del sufrimiento, abandono y contradicción, pero, ahora, a la luz del dolor, el abandono y la contradicción que se hace esperanza sólo a través del Cristo Crucificado y Resucitado. Es evidente que la cruz del Crucificado si es que no quiere transformarse en un artículo doméstico de la tradición cristiana, sólo para ser exhibido en el ornamento litúrgico o en el registro de ciertas formulaciones y confesiones ilustres del pasado quedando, así, privada de todo su escándalo y locura, debe volcarse hacia aquello que resulta desde el punto de vista religioso mundano y profano, desde el punto de vista de la sociedad marginado e inadaptado, desde el punto de vista de este mundo autodivinizado débil y fracasado, desde el punto de vista de la moral del cristianismo convencional pecador y reprobado. Por ello Lutero en la conclusión 25 de la *Disputación de Heidelberg* contrastando la *theologia crucis* con la *theologia gloriae* ha podido decir que el amor humano huye de los desfigurados, de los pecadores, de los miserables, en tanto que el amor de la cruz, nacido de la cruz del Crucificado, se dirige no donde está el bien para gozar de él, sino donde puede conferirlo al indigente y al miserable.

Huelga advertir, una vez más, y tal advertencia no podría ser jamás suficientemente exagerada, que elevar el dolor como obra meritoria que debe ser en consecuencia por las personas propendida y anhelada, es, simplemente, trazarnos nuestro propio camino de autojustificación, incluso más, toda aceptación indolente del dolor, que se resigna inapelablemente ante él, no es más que encubierto masoquismo, un “innoble infortunio” [88]. No obstante, todo lo veraz de aquello, debemos estar también lo suficientemente precavidos, a su vez, de no convertir el dolor y el sufrimiento en una máxima retributiva: “dolor-sufrimiento = maldad-pecado”, de modo que si quiera la simple mención de nuestros padecimientos y sufrimientos cotidianos nos haga sospechosos de incurrir en el pecado de “indolencia cristiana” y, por lo tanto, intentar explicar el sufrimiento sólo en términos de la ira, el castigo o la disciplina de Dios en reconvención por nuestra falta de ejercitación en la espiritualidad o el incumplimiento de ciertas pautas y reglamentaciones estimadas como indispensables para merecer su gracia. No hay mucho en riesgo que apostar en avizorar que todo aquello puede llegar a convertirse, sin duda alguna, en una tiranía incluso tanto o más despótica y malsana que la de eruir al dolor como obra meritoria y autojustificante, sobre todo cuando actualmente en muchos sectores evangélicos el discurso que se torna ya casi recurrente no es otro sino aquel del total triunfalismo cristiano, en el que el talante victorioso de tal aclamación discurre, por una parte, entre la mera prosperidad y, más particularmente, en el éxito económico como expresión más genuina de ésta, como, por otra parte, en la ausencia de todo padecimiento humano como explícita garantía del favor de Dios. Un triunfalismo en el que se pretende hacer de la vida cristiana un camino directo hacia el éxito constante, la felicidad y el perpetuo avivamiento y que hace del dolor, la contradicción y la aflicción, además de experiencias inadmisibles de la genuina vida cristiana, también, como de causa a efecto, evidencias concretas del desamparo divino, de la justa retribución por el pecado cometido o, simplemente, de la intervención de espíritus malignos en la vida del creyente a causa de su carencia de fe o de su poco ejercitada espiritualidad, no solamente con el riesgo de olvidar que la comunidad cristiana es, concretamente, aquella comunidad terapéutica en la que la aflicción y el sufrimiento son consolados precisamente por medio de aquel que habiendo experimentado el verdadero dolor y el quebranto puede ser luego capaz de consolar a estos nuevos dolientes y quebrantados, y que nos ha encargado a cada uno de nosotros en nuestro oficio del sacerdocio universal nada menos que la cura de almas a la luz del amor y de la esperanza de su evangelio, sino, además, con el evidente peligro de transformar a esta misma comunidad en un evidente foco de desquiciado legalismo que abrume con pesadas e inhumanas cargas a los allí presentes y en el lugar propicio, también, para el caldo de cultivo, potencialmente hablando, de no pocos trastornos de orden físico y mental

producto del neurótico abismo infranqueable que se ha tendido entre el propio *ser* del individuo y la comunidad, como indicativo de la vida en Cristo, y el *deber ser* como imperativo que antojadizamente se impone a estos.

Ahora bien, la cruz del Crucificado no exime, disfraza ni oculta el dolor, sino que enfrentándolo a la luz de su resurgimiento de entre los muertos lo sitúa en la perspectiva de aquel sentido y esperanza incontenibles de su resurrección que resulta ya, aquí y ahora, en un constante aprendizaje que nos enseña a no volcar nuestras esperanzas y seguridades en aquello que el propio dolor y sufrimiento revela ya como incapaz de sostenernos y proyectarnos, sino precisamente en aquel que nos sustenta y nos consuela en nuestro dolor por su mismo dolor de cruz y nos abre luego a la esperanza por su misma esperanza de resurrección. Por ello, el verdadero consuelo, la segura esperanza, el continuo aprendizaje que del dolor y de la aflicción vividos aquí, en nuestro constante caminar cotidiano y terreno experimentamos y obtenemos, no fluye de alguna entusiasta e insensata oda al sufrimiento, de modo de sublimarnos y anestesiarnos en su sola y desquiciada contemplación, ni de una apática resignación estoica que nos haga someternos fatídicamente ante el inexorable padecimiento como nuestro irremediable sino, menos aún de su completa negación ante la cual deba ser suprimido y acallado todo vestigio de emocionalidad o de algún sentimiento por lo padecido [89], sino que es dolor, quebranto y sufrimiento que a pesar de no dejar de ser precisamente aquello, “padecimiento”, a luz de la cruz del Crucificado y de su resurgimiento entre los muertos, se torna en un sufrir con consolación plenamente abierta a la esperanza, de modo que sólo así el dolor pierde su carácter de destino y se transforma en ocasión de testimonio y de misión: confesar al Crucificado mientras avanzamos por el camino del seguimiento.

Hasta qué punto y en qué medida este discurso y modelo de la negación del dolor y de la exaltación del éxito, la prosperidad y la dicha expuestos prácticamente como virtudes hipostasiadas resulta finalmente en una distorsión verdaderamente grotesca del camino del seguimiento y de la novedad de salvación que en Cristo anuncia la radical condescendencia de Dios para con los seres humanos, es asunto que no merece mayor reparo ni demostración y, sin embargo, de lo que realmente aquí se trata no es simplemente de la presentación de un mejor sistema, de un más conveniente método a sugerir, o de la implantación de mejores técnicas de terapia grupales, sino de la vida de hombres y mujeres concretos que ante su propia y concreta experiencia de dolor, quebranto y contradicción, además del peso que de suyo ya su aflicción reporta, deben cargar todavía más con el devastador peso de un Dios que les abandona en su aflicción, que nada tiene que ver en su dolor, puesto que siendo el Dios insufrible e implacable, incapaz de manifestarse en la humillación y en la contradicción sino sólo en el éxito y en la victoria, no soporta

el dolor, el fracaso ni la fragilidad de sus criaturas, de modo que a este dolor en relación con este Dios, más bien el Pantocrátor envuelto en las nubes de incienso, según la representación de la cristología y el arte bizantinos, sólo puede explicársele en términos de su indiferencia y lejanía o en términos de su ira. Con toda razón Lutero puede afirmar que el teólogo de la gloria llama a lo malo, bueno y a lo bueno, malo, entre tanto que el teólogo de la cruz llama a las cosas por lo que realmente son. En la conclusión 21 de la *Disputación de Heildelberg* explicitaba aquello:

No conoce al Dios escondido en los padecimientos. Así, prefiere las obras a los sufrimientos, y la gloria, a la cruz; la potencia, a la debilidad; la sabiduría, a la estulticia; y en general, lo bueno, a lo malo. Son los que el apóstol llama “enemigos de la cruz de Cristo”. Quienquiera que fuere, por odiar la cruz y los sufrimientos, ama, en verdad, las obras y la gloria de ellas. Y así llaman el bien de la cruz, mal y al mal de la obra lo declaran bien. Empero, como ya dijimos, no se puede hallar a Dios sino en los padecimientos y en la cruz. Por esto, los amigos de la cruz afirman que la cruz es buena y que las obras son malas, puesto que por la cruz se destruyen las obras y se crucifica a Adán, el cual por las obras es, más bien, edificado. Es imposible, pues, que no se hinche por sus buenas obras quien antes nos sea anonadado y destruido por los sufrimientos y los males, al punto de saber que él en sí mismo no es nada y que las obras no son suyas sino de Dios.

Contra toda negación del dolor y exaltación de la obra humana (*victor*), como contra toda glorificación del dolor que de igual modo resulta en la exaltación de la obra humana (*victima*), debemos afirmar junto al Crucificado y su camino: *Victor quia victima*. Solamente por cuanto Jesús mismo ha experimentado la hiriente experiencia de la derrota, el abandono y el dolor, no desde una humanidad prestada ni desde un sufrimiento y quebranto asumidos tan sólo en apariencia, ni haciendo de éstos un cuadro ya glorificado y exaltado a la luz de su resurrección, sino a través de aquella maldita y profana cruz, cuya espantosa realidad no puede ser mitigada ni menos aún desencarnizada bajo una integración demasiado inmediata como *locus* teológico de la redención<sup>[90]</sup>, ha podido luego y en total propiedad vencer el sinsentido del dolor, la derrota y el abandono, siendo, a su vez, en la paradoja de su cruz el triunfante vencedor en su derrota, el verdadero Dios en su radical humanidad, no sólo sufriente, sino, además, humillada y rechazada y, en consecuencia, aquel que no sólo conoce de nuestros sufrimientos, derrotas, contradicciones, soledades y miserias en virtud de su omnipotencia y omnipresencia desde arriba en los cielos, lo cual ningún real consuelo nos proporcionaría, al punto de que bien podríamos también nosotros aquí declarar: “¡Y si Cristo no experimentó verdaderamente el dolor, el abandono y la contradicción, nuestros sufrimientos en esta vida son vanos, nuestras aflicciones el más absurdo sinsentido! ¡Nada sabe él de nuestros padecimientos y miserias aquí

en la tierra!”, sino, a través, de su propia, real y concreta humanidad que se hace solidaria y cercana con la nuestra en el transitar cotidiano de esta sociedad y de esta vida en el aquí y en el ahora de esta tierra, de modo que tal como él lo experimentó nunca jamás volvamos a experimentar nosotros el dolor, el quebranto y la aflicción entendidos estos como olvido y abandono de Dios, sino siempre en su segura y tierna compañía, de modo, entonces, que Dios en Cristo, no es solamente aquel que en nuestros dolores y aflicciones se compadece de nosotros sino que co-padece con nosotros[91].

En esta, su segura compañía y presencia nuestro propio grito en la hiriente experiencia del dolor, el quebranto y la humillación: “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?”, halla siempre respuesta, respuesta que nuevamente nos dirige hacia la cruz del Crucificado, garantía absoluta de su consuelo para el dolido, de su presencia y compañía para con el abandonado, garantía inexpugnable del amor de Dios el cual ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni potestades, ni lo presente, ni lo por venir, ni lo alto, ni lo profundo, ni el desempleo, ni el divorcio, ni el olvido de los amigos, ni la muerte de un ser querido, ni la explotación humillante de esta sociedad opresora y deshumanizada, ni el constante peligro de escaramuzas bélicas, ni ninguna otra cosa creada nos podrá jamás nunca de él separar[92]. En virtud de aquello, la verdadera fe, aquella que nace y es revelada de cara a la cruz del Crucificado y que se expresa en la acción concreta de continuar junto a él por el camino del seguimiento, es aquella única que puede reconocer la *opus proprium* de Dios oculta en su *opus alienum*, esto es: su amor velado bajo su ira, su presencia bajo su abandono, su paz bajo su tormenta. O es que acaso, ¿no es en nuestros recorridos por los valles de sombra, nuestras temporadas en el árido e inhóspito desierto, las estaciones de nuestra vida en que llegamos a plantearnos las preguntas más decisivas no respecto a los tópicos generales de la fe cristiana, sino en relación exclusiva tocante a Dios y nosotros? ¿No es acaso cuando somos enfrentados a la hiriente experiencia del dolor, el fracaso y la contradicción, precisamente cuando nuestras seguridades y esperanzas en las que gran parte de nuestra vida se sustentaba y afirmaba son derribadas y quedan hechas nada, incluso nuestras propias seguridades religiosas edificadas al amparo de la tradición, que llegamos tal como en el relato del libro de Job a un encuentro definitivamente distinto no con el “Dios” aquel de la tradición cuyo modo de ser y actuar pareciera quedar de una vez y para siempre completamente consignado en la formulación proposicional, sino con aquel Dios que no admite ser un dato disponible de este mundo, ni ser configurado de acuerdo al escrutinio humano, aquel Dios Absolutamente Otro y, que sin embargo, condesciende en ser el Dios Absolutamente Nuestro en el Crucificado y su camino?.

Quien pretenda, por tanto, llegar a conocer a Dios solamente a través de lo que desde el particular juicio y parecer de este mundo merece ser llamado digno, exitoso, meritorio, victorioso, dichoso y a partir de allí concluir su efectiva existencia y presencia, este tal olvida que Dios sólo puede y quiere ser hallado y conocido en la cruz del Crucificado, acontecimiento y mensaje a través del cual él mismo tomando la iniciativa sale a nuestro encuentro, no desde las incandescentes estrellas desde arriba en el cielo, sino desde el polvo mismo de la tierra, aquí abajo junto a nosotros, esto es, en la cruz del Crucificado. Por lo tanto, quien así obra y piensa ha vuelto a hacer de Dios un dato natural y disponible de este mundo, otro más de los ya tantos diocesillos que pululan en este mundo autodivinizado (P, 4D@B@OJ@H), en última instancia, un impotente omnipotente incapaz de experimentar el dolor y el quebranto que sólo entraña la verdadera capacidad y decisión de amar y, por tanto, incapaz de comprometerse en el dolor y miseria de sus pobres criaturas, una trascendente divinidad que afirma su exigencia a la adoración y a la lealtad en su soberanía, la obligación a tributarle amor y reverencia en la severidad de su implacable juicio y que sólo condesciende con los hombres con su pulgar vuelto hacia arriba cuando éstos, no importunándole con sus sufrimientos y contradicciones mundanas, son capaces de justificar su mirada hacia la tierra tributándole triunfos, victorias, éxitos, honor. Pero, ¿es este realmente el Dios, Abba Padre de Jesús? En las certeras palabras de *Moltmann* el asunto queda formulado en los siguientes términos:

Finalmente un Dios exclusivamente omnipotente es en sí un ser imperfecto, por no poder experimentar la impotencia y el desvalimiento. Es cierto que los hombres impotentes pueden hambrear y venerar la omnipotencia, pero nunca se la puede amar, sino sólo temer. ¿Qué clase de ser será pues, un “Dios omnipotente” tan sólo? Un ser sin experiencia, sin destino, un ser al que nadie ama. Un hombre que experimenta la impotencia, un hombre que sufre porque ama, un hombre que puede morir, es, por lo tanto, un ser más rico que un Dios omnipotente, incapaz de sufrir y de amar, inmortal. Por eso para un hombre consciente de la riqueza de su propio ser en su amor, sufrimiento, protesta y libertad, un Dios así no le es un ser necesario y supremo, sino que puede pasarse muy bien sin él, es algo superfluo [93].

Hablar del dolor de Dios y con ello el riesgo de rozar concretamente el peligro de suscribimos a algún tipo de teopasionismo, agravio contra Dios del que tantos se sienten en la urgente misión de protegerle, no constituye un riesgo mayor que aquel que estriba lisa y llanamente en no hablar jamás de él, concluyendo implícitamente de este modo su incapacidad de experimentar el dolor, pues sólo el que verdaderamente es capaz tanto de amar como de recibir amor, por cuanto está vivo, puede sufrir también las heridas como posibilidad latente de esa acción de amar y ser amado y, por lo tanto, la posibilidad de experimentar el dolor. En esto consiste toda referencia a la capacidad de que Dios pueda experimentar sufrimiento y dolor, no en una elucubración abstracta e impersonal acerca de la esencia divina y sus propiedades, sino en referencia concreta a la historia, el camino y la cruz del Crucificado, a saber; el amor de Dios conquistando en la cruz de Jesús su ira y hecho luego dolor de Dios por amor al propio dolor del hombre en la propia historia de los hombres. Que ese dolor de Dios constituye una



afirmación que se encarna en la historia concreta de los hombres y no en una alocución fuera del tiempo perteneciente al mundo de las ideas, queda correctamente expresado en las palabras de Kazoh Kitamori:

El amor de Dios significa que el amor de Dios ha conquistado la ira de Dios en el centro mismo del mundo *histórico* merecedor de esa ira. De este modo el dolor de Dios tiene *necesariamente* que irrumpir en la historia, en el terreno histórico, como una persona. Esta es la verdad que se nos recuerda en Rom 8, 3: "... habiendo enviado a su propio hijo en una carne semejante a la del pecado, y en orden al pecado, condenó el pecado en la carne". El dolor de Dios no podía haber existido a menos que el redentor, la personificación del dolor de Dios, hubiera sido una figura histórica [94].

Dios no ha sido ni es indiferente con el dolor y la miseria del hombre, todo el transitar del Crucificado y su cruz son la prueba y garantía irrefutable de aquel Dios que condesciende con éste al punto de brindarle un amor y amor hasta la mismísima muerte. Es por esto que la negación del amor no ha de ser buscada particularmente en el odio, sino en la indiferencia, no hace falta, por lo tanto, excusarse de no amar al prójimo y al hermano arguyendo la no existencia de algún sentimiento de animosidad hacia él, basta, para ello, simplemente, la mera actitud de indiferencia y desgano, distancia y olvido. Ciertamente, es la experiencia del dolor, nuestro propio quebranto y aflicción, la que nos empuja a salir fuera de nuestro mundo de quietista seguridad que nos conduce siempre a la indolencia, de allí también que le resulte tan difícil a todo hombre y mujer poner su corazón en la miseria y en el dolor del afligido y doliente, simplemente, del otro, a menos, claro está, que él mismo haya atravesado por ese mismo camino de la aflicción, de lo contrario, como generalmente lo demuestra la experiencia, sólo verá ante sí "casos", "situaciones", etc., a los que habrá de procurar ajustar y medir según la normativa de su tradición, problemáticas generales a las que siempre le habrá de venir tan bien aquellas célebres frases de consuelo o reprensión según corresponda, pero no el hombre de carne y hueso que sobrepuja toda generalidad de casos, situaciones y problemáticas y, a través del cual, el propio Crucificado nos sale sin excusa alguna a nuestro encuentro. Por ello, todo intento de actualización del camino del seguimiento en la continencia particular de nuestros días, tanto desde el compromiso meramente individual como ética intra-eclesiástica, como desde aquello que trasciende tales límites imponiéndose como denuncia social, debe afirmarse en el principio fundante que en el camino de Jesús y en su cruz se halla presente ante todo, el acontecimiento más prodigioso del gratuito amor de Dios a favor de todos los hombres y mujeres, los débiles y menesterosos, pero también, de sus verdugos.

Y ahora bien, ¿es que únicamente tomamos conciencia de este amor que nos prodigamos a nosotros mismos tan sólo cuando por medio de un acto casi reflejo procuramos todo lo necesario y aún más que necesario para nuestra propia subsistencia y realización, y no acaso con mayor nitidez y propiedad cuando habiendo faltado y fracasado en algún propósito o misión y quedando así

públicamente al descubierto en nuestros yerros nos transformamos “nosotros mismos” en nuestro mejor y más abnegado abogado defensor, sabiendo encontrar siempre todos los atenuantes del caso que permitan recrear un cuadro más humano, flexible y comprensible del porqué de la situación en la que hemos fracasado, caído, faltado? Y, ¿no es acaso que aquellos que, como bien decía *Karl Barth* alguna vez, se complacen en predicar el infierno eterno nunca para ellos sino siempre para otros, cuando se encuentran ellos mismos en alguna condición de desmedro moral, de infortunio ante la vida o de desgracia particular se transforman, aunque bien no lo hayan sido nunca antes con los demás, en ardientes defensores de la gracia cuya acción concreta, recuerdan, tiende siempre a rescatar bajo cualquier circunstancia al hombre, olvidándose, por cierto, del implacable juicio de la ley de su anterior arenga infernal? Y, también, ¿no es quizá que adquirimos mayor responsabilidad de este amor que nos dispensamos a nosotros mismos, cuando enfrentando el sufrimiento y el dolor hacemos de nuestra aflicción la mayor urgencia del cielo y la atención y ayuda de los hombres aquí en la tierra? O, tal vez, ¿no es que reparamos cuán dispuestos y decididos estamos a luchar por nuestros propios intereses, precisamente cuando no habiendo sido tratados con la suficiente solicitud, dignidad y justicia que nuestra persona creemos merece reclamamos todos aquellos derechos ignorados sobre nuestra persona y nuestras justas reivindicaciones? Pues bien, tal como cada uno de nosotros dispone de todos sus afanes, esfuerzos, afectos, voluntades e intenciones al servicio de su propia existencia, no sólo cuando está comprometida su subsistencia, sino, además, defensa, prestigio y dignidad, debe, luego, en consecuencia, hacer lo mismo con su prójimo, con su hermano, con aquel que se cruza en su camino y sale con o sin previo aviso a su encuentro, esto es: obrando con él tal como si fuera él mismo en ese acto de obrar, como quien vuelca su corazón sobre la miseria y necesidad del otro como si fuera su misma miseria y precariedad, como quien alcanza la gracia al caído y abrumado por el peso de su culpabilidad como si fuera su propio peso y angustia la que la gracia debe alcanzar, como quien procura el bien y la dignidad del otro como si se tratara de su propio bien y dignidad y asume, en consecuencia, todos los riesgos inalienables a que compromete esa concreta voluntad de amar, porque así es como ha obrado con los hombres y mujeres sumidos en su miseria y precariedad el Crucificado en su camino del seguimiento, camino que no ha sido otra cosa que la voluntad siempre constante de entrega, servicio y amor y amor hasta la muerte de Cruz.

[Volver al índice de esta página](#)   [Volver a la homepage](#)

**La impresión: derechos de autor, editor**

Este sitio web [www.avendano.caminosdecristo.net](http://www.avendano.caminosdecristo.net) ha sido publicado por [www.caminosdecristo.net](http://www.caminosdecristo.net) .  
El autor de [www.avendano.caminosdecristo.net](http://www.avendano.caminosdecristo.net) , *José Luis Avendaño* de Chile se responsabiliza en todo caso del contenido de su obra "El Camino de la Cruz en el Evangelio de Marcos" y dispone del copyright (Registro de Propiedad Intelectual, Inscripción: 130.911, Prohibida su reproducción).  
Viña del Mar, 16 de Enero de 2003 / 2005.

Para los interesados en teología el libro de *José Luis Avendaño*, de Chile, puede resultar útil. El autor hace suyos los métodos de la teología liberal (la historia formal, la historia narrada, la investigación sobre la vida de Jesús, Bultmann, etc.), sin asumir sus conclusiones unilaterales. Para él, Jesús no se reduce pues a un simple predicador ambulante; y los numerosos sucesos transmitidos, como la resurrección, no los despacha como puras creencias subjetivas sin contenido real. Tampoco representa, sin embargo, ningún punto de vista dogmático: "El propósito de este ensayo es presentar un esbozo de una cristología del evangelio de Marcos tomando como punto de partida a la vez que como configuración que enmarca todo el evangelio, el camino de Jesús, entendido éste como camino de entrega, camino de pasión, camino de cruz, pero, también, se ha intentado desarrollar aquí algunas observaciones teológico-práctico acerca de la exigencia y contenido del seguimiento cristiano ..."

Eso lo celebra [www.caminosdecristo.net](http://www.caminosdecristo.net) ; en todo caso no significa que el editor esté de acuerdo con todos los aspectos de la misma opinión.

Aquí puede Vd. solicitar información sobre el texto:  
[jlam\\_85@hotmail.com](mailto:jlam_85@hotmail.com)

[a la homepage "avendano.caminosdecristo.net"](http://www.avendano.caminosdecristo.net)

[Volver al índice de esta página](#)

---

[1] Citado de M. Dibelius, *La historia de las formas evangélicas*, San Jerónimo, Valencia, 1984, 224.

[2] W. Marxsen, *El evangelista Marcos. Estudios sobre la historia de la redacción del evangelio* (citado desde ahora como, *El evangelista*), Sígueme, Salamanca, 1981 (original alemán de 1956).

[3] U. Luz, *¿La investigación marquiana un callejón sin salida?*, en, Rafael Aguirre y Antonio Rodríguez (eds), *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Verbo divino, 1999, 127-151.

[4] Para una evaluación reposada y ponderada de los métodos histórico-críticos, sus limitaciones y vacíos, como así también el valor de su legado y la aplicación de su uso actual, puede verse, *Los métodos históricos*, en, H. de Wit, *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*, UBL, San José, 2002, 91-159; J. Barton, *Enfoques histórico-críticos*, en, J. Barton (ed.), *la interpretación bíblica, hoy*, Sal Térrea, Santander, 2001, 25-37.

[5] Esta opción sugerida puede encontrarse en la ya clásica obra de Ernst Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem in den Evangelien*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1936.

Versión en español, *Galilea y Jerusalén en los evangelios*, en, R. Aguirre y A. Rodríguez (eds), *Op. cit.*

[6] *La cuestión del marco de la historia de Jesús. Historia y principios*, en, R. Aguirre y A. Rodríguez, *Op. cit.*, 17-35.

[7] Ya H. Riesenfeld, *Tradicción y redacción en el evangelio de Marcos*, en, R. Aguirre y A. Rodríguez (eds), *Op. cit.*, 67, adelantaba la idea según la cual la comunidad primitiva no podría haber trabajado solamente con perícopas aisladas, sino también con una visión global y no menos coherente de la vida de Jesús, experimentada y testimoniada por personas todavía vivas. Una opinión, sin embargo, todavía divergente manifiestan, J. Gnllka, *El evangelio según san Marcos I-II* (citado desde ahora como, *Marcos*), Sígueme, Salamanca, 1992, 31; H. Köster, *Introducción a nuevo testamento*, Sígueme Salamanca, 1991, 565. Para un análisis del marco geográfico de la vida de Jesús, véase, especialmente, *El marco geográfico y social de la vida de Jesús*, en, G. Theissen- A. Merz, *El Jesús histórico. Manual*, Sígueme, Salamanca, 2000, 189-212.

[8] W. Marxsen, *Evangelista*, 60.

[9] El mejor trabajo en español respecto al cuadro teológico-geográfico del evangelio de Marcos, sigue siendo, a mi juicio, el de F. de la Calle, *Situación al servicio del kerygma. Cuadro geográfico del evangelio de Marcos*, UPS, Salamanca, 1975. Según de la Calle ha podido observar, mientras el término ὁ δὲ ἦεν los cs. 1-8, 27 aparece sólo siete veces (1, 2-3; 2, 23; 4, 14-15; 6, 8; 8, 3), y en los cs. 11-16, 8 solamente dos (11, 8; 12, 14), en la presente sección, la del “camino”, que comprende dos capítulos y medio solamente, aparece siete veces y siempre al inicio de cada nuevo énfasis redaccional. Así: 1) 8, 27: El camino de la confesión. 2) 9, 33-34: El camino de la discusión sobre la primacía. 3) 10, 17. El camino del encuentro con Jesús. 4) 10, 32: El camino hacia Jerusalén. 5) 10, 46-52: El camino de Bartimeo.

[10] H. Riesenfeld, *Op. cit.*, 69, llega incluso a pensar que tal concentración doctrinal en torno a los discípulos, no ha existido en la tradición más antigua, de modo que debe serle endosada a la organización y a los intereses particulares del evangelista.

[11] J. M. Castillo, *El seguimiento de Jesús*, Sígueme Salamanca, 1986, 18.

[12] Así, Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica* (citado desde ahora como *Historia*), Sígueme, Salamanca, 2000, 316, quien cree que la mención toponímica en 27a corresponde al fragmento anterior en relación con 22a, la cual se comprende como un típico nexo redaccional del evangelista. También Bultmann ha visto en el mandato a guardar silencio en v. 30 y en la predicción de la pasión juntamente con el rechazo de Pedro, vs. 31-33 creaciones del evangelista, de modo que entre ambas secciones, a su juicio, no puede existir ninguna consecución temporal. El viaje de Jesús y sus discípulos al Norte no sería, en consecuencia, más que una fantasía y, por lo tanto, es menester eliminarlo. *Ibid.*, 317.

[13] J. Mateos, *Los “Doce” y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Cristiandad, Madrid, 1982, 115.

[14] Así, J. Gnllka, *Marcos II.*, 12.

[15] En esta línea de inserción de Jesús en el mundo carismático del judaísmo periférico, se declaran entre otros autores, G. Theissen y J. P. Meier, el primero hablando de Jesús en términos de un “carismático judío”, G. Theissen-A. Merz, *El Jesús histórico. Manual*, 268, el segundo, entre tanto, en los márgenes de un “judíos marginal”, *Un Judío marginal*, Verbo divino, Estella, 2002. También puede mencionarse aquí la obra de J. D. Crossan, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona, 1994, aunque con implicaciones marcadamente distintas.

[16] Iluminadoras resultan en mi opinión las palabras de Theissen sobre el particular, G. Theissen-A. Merz, *El Jesús histórico. Manual*, 267: “El ser de una persona no se revela sólo en la secuencia de las diversas fases su vida, sino sobre todo en sus relaciones interhumanas. Una persona es lo que es en sus relaciones. Y las fuentes permiten conocer bastante de estas relaciones, algunos de los datos más seguros pertenecen al ámbito de las relaciones de Jesús. Obtenemos así un perfil relativamente claro de su persona, aunque sólo para un breve segmento de su vida: el tiempo de su actividad pública”.

[17] Queda aquí ya de manifiesto la técnica narrativa del evangelista en lo que podríamos llamar la estrategia de “preparación-consumación”. En 6, 15 ya aparece anunciado el tema de la pregunta acerca de la identidad de Jesús, el cual encontrará su verdadero clímax, precisamente en 8, 27-30 y, mucho más aún, en 14, 61-62. Por ello cuando Gnllka, *Marcos II*, 11, ve en v.28 no más que una abreviación procurad del evangelista, tomando en consideración ya la introducción más extensa sobre el tema en 6, 14b, 15, no advierte suficientemente, a mi entender, la clara disposición narrativa que el evangelista le confiere a esta escena. Véase para un sugerente análisis del *dentro del texto* en Marcos, especialmente en lo tocante al texto coherente y la narrativa, el fundamental texto de D. Rhoads; J. Dewey y D. Michie, *Marcos como relato. Introducción a la narrativa de un evangelio*, Sígueme, Salamanca, 2002.

[18] Mateo ofrece una amplia adición a su fuente:  $\hat{\text{O}} \text{L}\hat{\text{E}}\hat{\text{I}} \text{HJ} \text{2}, \text{20} . \text{ä} < \text{J} \text{H} (16, 6)$ , entre tanto que Lucas sólo adiciona:  $\text{J} \text{2}, \text{20} (9, 20)$ .

[19] Así, O. Cullmann, en *Jesús y los revolucionarios de su tiempo. Culto, sociedad, política*, Studium, Madrid, 1971, 53, nota 16.

[20] Así, Bultmann, *Historia*, 366ss, ha integrado la perícopa en su clasificación de *leyenda* y observa en esta un mero recurso literario, cuya finalidad estaría dada por el interés de retrotraer la mesianidad de Jesús, configurada sólo a partir del *Sitz im Leben* de la comunidad primitiva, al recuerdo histórico de la vida de Jesús y sus discípulos.

[21] Así, J. Mateos, *Op. cit.*, 199, ha visto que el término **ὁ υἱος τοῦ ἀνθρώπου** aparte de su inclusión no articulada al principio del evangelio (1, 1), aparece sólo dentro de las categorías y del ambiente típicamente judíos. Así, 8, 29, Pedro y los discípulos; 9, 41 (no articulado), Jesús dirigiéndose a los Doce; 12, 35, en el templo; 13, 21 (22), en el discurso apocalíptico y, finalmente, 15, 32, en boca de los dirigentes judíos.

[22] Como es sabido, William Wrede en su clásica obra, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, 1901, puedo observar, por una parte, a modo de constante en el evangelio, el hecho de que siempre aparecía formulado luego de que Jesús había realizado una manifiesta obra de poder ante la multitud, una instrucción expresa del mismo a mantener en estricta reserva todo lo que había acontecido, no sólo en lo que guarda relación con la mera descripción del suceso desde su materialidad fáctica, sino, concretamente, en lo tocante a la divulgación de la dignidad que a Jesús por tal acontecimiento de le confería, la que sólo podrá ser proclamada sin ambages alguno una vez ocurrida la resurrección (9, 9). Según Wrede, tales mandamientos a mantener en reserva la dignidad de Jesús se expresan en el evangelio de Marcos mediante el uso de tres giros estilísticos empleados por el evangelista: 1) Órdenes explícitas a guardar silencio: así se le demanda enérgicamente a los demonios no revelar la dignidad de Jesús (1, 34; 3, 12); de igual manera acontece con aquellos que han sido objeto del poder curativo de Jesús, a éstos se les exigen mantener en riguroso secreto la acción liberadora que ha sido realizada en ellos (1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26); incluso tal exigencia alcanza hasta a los mismos discípulos cuanto a su prohibición a no revelar tal dignidad se refiere (8, 30; 9, 9). 2) Incapacidad y obstinación de los propios discípulos para comprender la dignidad y la misión de Jesús (7, 17s; 8, 17s; 9, 30-32). 3) se incluye, además, en el rango de tal teoría el misterio de las parábolas (4, 10-12). Para Wrede estas demandas a conservar en secreto tales episodios, las que se extienden desde la mera solicitud hasta la más encarecida orden, no pueden ser explicadas satisfactoriamente como sucesos efectivamente acaecidos en el contexto del *Sitz im Leben Jesé*, cuanto más tales mandatos se resienten de la imposibilidad de ser articulados de acuerdo a la lógica narrativa expuesta por los mismos relatos. Según Wrede tales demandas sólo pueden ser comprendidas si se explican como un recurso redaccional dispuesto por el evangelista quien, así, ha recogido aquella particular concepción teológica de la comunidad, a fin de compensar el material no mesiánico, conformado por tradiciones particulares que comprendían la mesianidad de Jesús únicamente a partir de la experiencia pascual, con aquel otro material para quien la mesianidad de Jesús, en cambio, constituía el eje central en relación al cual se interpretaban y configuraban todas las demás tradiciones jesuánicas. En efecto, aquel Jesús, el Mesías, constituía a todas luces un elemento capital en la convicción de fe de la primitiva comunidad, cuya asociación de ideas partía del supuesto fundamental de que efectivamente Jesús había actuado no sólo como Mesías sino que, además, lo había así efectivamente creído y declarado. De modo tal que, para Wrede, el evangelista en la composición de su evangelio no ha operado de acuerdo a criterios historicistas, según los postulados establecidos por la Teología Liberal, sino, más bien, de acuerdo a una determinada concepción teológica que le ha servido, a su vez, como entramadote toda su obra y a la que Wrede designó con el nombre de “secreto mesiánico” (*Messiasgeheimnis*).

[23] X. Pikaza, *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca, 1998, 219.

[24] Ciertamente, una clara excepción a esta máxima del evangelista y nos menos procurada por él, puede ser considerada la declaración realizada por los demonios (1, 24. 34; 3, 11s). Estos reconocen al instante la dignidad de la persona de Jesús, sin embargo, este mismo testimonio les resulta más bien en una declaración anticipada de su juicio a la que Marcos no ha dudado ni un momento situar bajo la orden expresa del silencio. Resulta relevante constatar el hecho de que los demonios en su confesión se refieran a la dignidad de la persona de Jesús en los particulares términos de: “Tú eres el Hijo de Dios” (3, 11) y, no, como habría de esperar: “Tú eres el Cristo”, si ésta última fuera la verdadera dignidad que el evangelista, más allá de todo riesgo a la tergiversación popular, ha estimado presente en la persona de Jesús. De este modo, podemos advertir que para Marcos han sido precisamente los demonios los primeros en declarar y, por consiguiente, reconocer, según su propia confesión, la verdadera dignidad de la persona de Jesús. Este tal reconocimiento para el evangelista, en virtud de su carácter claramente sobrenatural, de suyo velado para los hombres, resulta en una declaración absoluta y definitiva no mediatizada si quiera por las condiciones del seguimiento y, sin embargo, a causa de esto mismo, es decir; al prescindir del camino del seguimiento y de la fe en el que llama, esta tal aseveración queda consignada a una pura confesión de declaración de juicio y condenación (cf. Santiago 2, 19). Ahora bien, advertido este claro énfasis redaccional como un rasgo inconfundible de la dirección teológica de Marcos, ¿no es posible, acaso, suponer que aquello que ya a partir de Wrede se ha hecho costumbre identificar como la *teoría del secreto mesiánico*, en tanto redacción literaria del evangelista, guarde más bien relación, con un *misterio* sí, pero con el misterio no de la mesianidad de Jesús, sino, más bien, con el misterio de toda su persona en relación con Dios y la misión que por éste le ha sido encomendada y que él ha llevado a su fin, el cual sólo le es revelado al hombre a través de la ruta del seguimiento que conduce hasta la cruz? Esta singular relación que une a Jesús con Dios, y que en razón de lo mismo le confiere en vistas de su mensaje y de su persona una particular y definitiva misión, creemos que Marcos la ha comprendido como el *misterio del Hijo de Dios*. Por lo demás, no existe en todo el evangelio de Marcos un título cuya inserción aparezca bajo un carácter tan significativo a lo largo de todo el recorrido allí expuesto y, que al mismo tiempo, logre interpretar y poner de manifiesto más certeramente el modo en que el evangelista y su comunidad han comprendido la única e irrepetible relación de Jesús para con Dios y la exigencia última de la misión que se le ha conferido como *Hijo de Dios*. Así, podemos destacar junto a Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca, 1991, 362, aunque estableciendo a la vez diferencias fundamentales, que ya al comienzo del evangelio y con ocasión de su bautismo, la voz desde los cielos declara que Jesús es el Hijo predilecto de Dios: “Tú eres mi *Hijo amado, en ti me complazco*” (1, 1), semejante situación la encontramos también en el episodio de la transfiguración, allí la voz desde la nube confirma aquella relación extraordinaria de Dios con Jesús y el carácter eminentemente particular que legitima su misión: “Este es mi *Hijo amado. Escuchadle*” (9, 7); finalmente, volveremos a encontrar otra vez y, ya casi al término del evangelio, la declaración de Jesús como *Hijo de Dios* en

la confesión realizada por el centurión a los pies del Crucificado: “Verdaderamente este hombre era *Hijo de Dios*” (15, 39).

[25] Ph. Vielhauer, *Op. cit.*, 362s, ha intentado explicar la teoría del secreto inspirándose en cierta medida en la idea del Hijo de Dios presentada ya por Bultmann, pero, a diferencia de éste, sostiene que el evangelista se ha servido de un esquema literario de entronización egipcio que, según Vielhauer, se hallaba en pleno uso en el mundo entorno del cristianismo primitivo. De acuerdo a Vielhauer, Marcos ha interpretado la historia terrena de Jesús desde su bautismo hasta la crucifixión como un proceso de entronización en el que éste ha sido coronado como Hijo de Dios celeste y rey escatológico, pero en conformidad con la teoría del secreto. Así, ya en el bautismo: “Tú eres mi hijo querido, en ti tengo complacencia” (1, 11); en la transfiguración: “Este es mi Hijo querido, escuchadle” (9, 7) y; finalmente, en la crucifixión, de acuerdo al testimonio del centurión: “Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios” (15, 39). La primera declaración Vielhauer la ha entendido como una fórmula de adopción, la segunda, como una proclamación y, la tercera, como una aclamación según el ritual de entronización egipcio antiguo ya mencionado. De tal forma que, de acuerdo a su esquema, en la primera declaración Jesús sería declarado como Hijo adoptivo de Dios (bautismo=apoteosis); en la segunda, proclamado en su dignidad como ser celeste (transfiguración=presentación) y; finalmente, en la última, Hijo de Dios y A" <J@6DVJTD cósmico (crucifixión=entronización).

[26] En G. Theissen, *Los evangelios y su situación genética*, en, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (citado desde ahora como, *Colorido*), 1997, 309s.

[27] Así, leemos en el propio evangelio de Marcos tocante a la curación del sordo y tartamudo “Jesús les mandó que a nadie se lo contaran. Pero cuanto más se los prohibía, tanto más ellos lo publicaban. Y se maravillaban sobre manera y decían: Todo lo ha hecho bien; hace oír a los sordos y hablar a los mudos” (Mc 7, 36s). Ahora bien, desde una perspectiva del traspaso de las tradiciones de Jesús y arrojando una nueva luz al curso de la investigación, G. Theissen, *Colorido*, 117s, ha situado la teoría del secreto mesiánico en el *Sitz im Leben* originado por la carta de validez histórica que la comunidad marquiana habría tenido que concederle a tradiciones jesuánicas que circulaban entre el pueblo y ya fuera de su círculo exclusivo. Según Theissen, el modo de explicar el carácter foráneo de tales tradiciones y de denunciar al mismo tiempo que su proceso de transmisión no habría sido el autorizado, habría sido, precisamente, constatar que el propio Jesús se habría opuesto terminantemente a la divulgación popular de dichos acontecimientos milagrosos que ponían en evidencia su completa dignidad. De esta tensión entre las tradiciones populares sobre Jesús y las transmitidas por la propia comunidad de Marcos, se habría gestado, como solución del evangelista, la teoría del secreto mesiánico.

[28] G. Theissen, *Colorido*, 117, creo que el secreto relativo al milagro se explicaría por el esfuerzo de la comunidad marquiana por introducir en un marco de validez histórica



tradiciones taumatúrgicas sobre Jesús que circulaban entre el pueblo y, que según el evangelista, el propio Jesús habría querido mantener a raya, entre tanto que, el secreto sobre su persona, comenzaría a ser desvelado sólo en el marco de la pasión a Jerusalén. Luego, Theissen escribe con total lucidez desentrañando según nuestra opinión con acierto el centro del problema: “Como taumaturgo, Jesús fue muy conocido y admirado. Su pretensión de ser mensajero e Hijo de Dios, en cambio, fue una piedra de escándalo fuera de la comunidad; así pues, algunas de sus enseñanzas eran tradición comunitaria que estaba reservada a los miembros de la comunidad”. *Ibid.*, nota 97. Más tarde Theissen, *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico* (citado desde ahora como, *La redacción de los evangelios*), Verbo Divino, Estella, 2002, ha completado su teoría del secreto mesiánico en Marcos, viendo es ésta la estrategia ensayada por Marcos para superar la tradición entre la tradición de los milagros (*theologia gloriae*) y la tradición de la pasión (*theologia crucis*).

[29] Por ello, M. Dibelius, *Op., cit.*, 118, ponderando inadecuadamente, a nuestro juicio, la consciente tensión pretendida por el evangelista en el texto, ha creído que v. 31 que, a su juicio, no puede ser inferido del contexto natural de vs. 27-30, ha debido ocultar, en definitiva, toda evidencia del modo en que ha concluido originalmente la perícopa.

[30] En Mateo (16, 21), la novedad de dicha enseñanza queda aún más de manifiesto al incluir antes de <sup>3</sup>D>"J@, aquel, •BĪ J`J, .

[31] J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento I. La predicación de Jesús* (citado desde ahora como, *Teología*), 33, ha llamado la atención en cuanto a que en el curso exterior de este camino emprendido por Jesús, incidentes tales como la acusación que se le imputa en términos de actuar coludido con Beelzebul y bajo su amparo expulsar demonios (Mt 12, 24 par), cargo ante el cual subyace la idea de practicar la magia y en consecuencia hacerse merecedor del castigo de lapidación, o bien, aquellas otras acusaciones que se le dirigen como blasfemo (Mc 2, 7), falso profeta (Mc 14, 65) hijo contumaz (Mt 11, 19), quebrantador del día de reposo, etc., faltas todas eminentemente susceptibles de granjearle la muerte a un individuo, han debido obligar a Jesús a contar claramente con la idea de que efectivamente una muerte violenta puede ser la suerte que eminentemente le espera.

[32] En la línea de la escatología consecuente ha sido sobre todo C. H. Dodd, *Parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 1984, 62ss, el que ha defendido la verosimilitud de que Jesús haya esperado y vaticinado un final violento tanto para él como para sus discípulos. A mi modo de ver, resulta indispensable situar la perspectiva en que Jesús se aproxima a su propia posibilidad de un final violento, desde un horizonte mucho más amplio que el de los anuncios de la pasión, esto es; desde una lectura que se inserte en el camino programático de su propio ministerio, mensaje y persona. Desde esta aproximación nos parece que las indicaciones sugeridas por el mismo J. Jeremias acerca de lo que él llama “anuncios indirectos de la pasión y muerte”, proporcionan una visión más integradora del problema. Cf. *La muerte como sacrificio*, en, *Abba. El mensaje central de nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca, 1989, 285ss.

[33] Creo que la frase redaccional de Marcos 6" Â : , J• JD, ÑH°: XD" H•<" FJ- <" 4, quien varía así la fórmula tradicional: 6" Â J± JD\JO °: XD" ¡(, D2- <" 4 utilizada (16, 21),

Lucas (9, 22) y también Pablo (1 Cor 15, 4), como fórmula del Hijo del hombre, debe ser comprendida, tal como ya se ha dicho, en el marco de la predicación de Jesús y su plena confianza en el sustento y providencia de Dios contra toda tribulación y más profunda adversidad, sin exclusión, tampoco, de la eventualidad de la misma muerte que el evangelista ha consignado y esquematizado mediante esta fórmula redaccional y, no, descartando por cierto toda predicción literal, como han creído Dodd y luego Jeremias, que en la alusión al “tercer día”, resurrección y parusía se unen estrictamente de modo temporal, pues, de ser esto así, a la parusía no sólo se le privaría de todo carácter de acontecimiento, situándola en un espacio atemporal de cumplimiento, sino, también, se le despojaría de la función testimonial y consumatoria que posee, en cuanto a la plena legitimidad que ha de conferirle a la persona y el mensaje de Jesús para la propia historia del hombre y para la creación toda, de modo que quedaría reducida, otra vez, a un asunto concerniente al destino individual del hombre, desatendida de su impacto colectivo y creacional.

[34] *Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*, Friburg, 1896.

[35] Ciertamente una clara excepción a todo esto, en el sentido de un rescate positivo del término se encuentra ya en los trabajos de J. Jeremias, V. Taylor y O. Cullmann.

[36] Bultmann, afirmado en su idea de que la tradición más antigua es aquella que hace referencia al Hijo del hombre sólo en tercera persona y en el contexto de “aquel Hijo del hombre que viene”, de modo tal, entonces, que los anuncios de la parusía (Mc 8, 38; 9, 31; 10, 33s; 10, 45; 14, 21) serían, en consecuencia, más antiguos que los anuncios de la muerte y posterior resurrección del Hijo del hombre, al punto de que los primeros nada saben de tales sucesos, dirime el asunto asignándole a los anuncios de la pasión con su consiguiente padecimiento, muerte y resurrección del Hijo del hombre la condición de relatos *vaticinia ex eventu*. Por lo demás, Bultmann distingue las expresiones sinópticas relativas al Hijo del hombre en tres bloques: 1) Aquellas que hacen referencia al Hijo del hombre que viene, expresadas siempre en tercera persona y, que a su juicio, corresponderían a la tradición más antigua. 2) Aquellas relativas al Hijo del hombre que padece y resucita, las que considera en el rango de *vaticinia ex eventu*. 3) Aquellas expresiones en que el Hijo del hombre ahora actúa, y que por causa de una errónea comprensión de su sustrato arameo, en el que su connotación no es otra que la del “yo”, como “todo hombre” (Mc 2, 10.28; Mt 8, 20 par; 11, 19 par; 12, 32 par), han adquirido un carácter mesiánico o regio indebido. Cf. *Teología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca, 1987, 70.

[37] El debate respecto del tema en los años recientes significativamente, y el péndulo de la crítica se inclina ahora casi abrumadoramente, hacia una nueva valorización del constructo “Hijo del hombre”, rescatando en éste ciertos contenidos y escatológicos. Sobre el estado de la cuestión, véase especialmente, R. E. Brown, *¿Afirmó Jesús que era el Hijo el hombre?*, en, *Introducción a la cristología del nuevo testamento*, Sígueme Salamanca, 2001, 107-117.

[38] Así, también, R. E. Brown, *Op. cit.*, 107.

[39] Podemos, no obstante, estar de acuerdo aquí con S. Mowinckel, *El Hijo del Hombre*, en, *El que ha de Venir. Mesianismo y Mesías*, Fax, Madrid, 1975, 470, quien siguiendo ya en esto a W. Bousset, observa que el contacto del judaísmo con el espíritu y la religión de persas y caldeos durante el cautiverio de Babilonia, cuna de los grandes movimientos y concepciones espirituales de la época, ha debido comportar, sin lugar a dudas, en el influjo más importante y crucial tanto de la formación de la apocalíptica como de la configuración del Hijo del hombre.

[40] *La Apocalíptica. Introducción e interpretación*, Fronteras Bíblicas, Bilbao, 1994, 157.

[41] Cf. Sigmund Mowinckel, *El Hijo del Hombre*, en, *Op. cit.*, 466ss.

[42] Así, R. Fabris, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación* (citado desde ahora como, *Jesús*), Sígueme, Salamanca, 1992, 194, nota.25, llega al resultado de que 82 veces es utilizado la fórmula Hijo del hombre en los evangelios, distribuyéndose de tal modo: 14 veces en Marcos, 30 en Mateo, 25 en Lucas y 14 en Juan, y en un cuadro de textos paralelos en los tres primeros evangelios: 11 veces en Mt-Lc (=Q); 7 en los sinópticos simultáneamente. Mc-Mt-Lc; 2 veces en Mc-Lc; 4 veces en Mc-Mt; 1 vez en Mc solo, 9 veces en Mt solo y 7 en Lc solo, con un total de 41.

[43] *Mesías e Hijo del Hombre*, en, *Op. cit.*, 147-159.

[44] Incluso S. Mowinckel, *Op. cit.*, 392, nota. 64, cree posible concluir, a partir de su análisis de 1 Henoc y de dos pasajes en particular, en donde al Hijo del hombre se le designa con el título de “Mesías” (48, 10; 52, 4), que ya en los círculos henoquianos se le facultara al Hijo del hombre con el carácter de Mesías.

[45] Según O. Cullmann, *Cristología del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca, 1998, 208, la dificultad para tal profundización en el seno del judaísmo convencional comportaba básicamente un problema que atañía a la doctrina de la creación. En efecto, el conflicto se abría paso a la hora de asociar a este hombre celeste con la figura del primer hombre creado, Adán, cuanto más éste había sido alcanzado por el pecado y en virtud de su pecado había despojado a la humanidad de su carácter divino. Tal identificación, observa Cullmann, entre el Hijo del hombre celeste y el primer hombre creado, Adán, sólo pudo ser lograda en los círculos gnósticos del cristianismo, lo cual queda de manifiesto en la obra pseudoclementina *Kerygmata Petrou*, mas tal identificación se lleva a cabo eliminando decididamente como falsa, de acuerdo a su peculiar teoría de *las falsas perícopas*, la caída de Adán. El mismo empeño de asociación entre el Hijo del hombre y el primer hombre creado, Adán, se observa también en Filón, aun cuando éste no haya continuado en aquella línea radical de eliminación del texto de la caída presente en la obra

pseudoclementina, sino echando mano del método alegórico, según el cual todo lo que las religiones orientales han visto como propiedades del Hijo del hombre puede aplicarse a aquel Adán de Gn 1, 27 creado a imagen y semejanza de Dios, en tanto, no al otro Adán, de Gn 2, 7, creado del polvo de la tierra, quien cayó en el pecado y por su pecado contaminó a toda la creación. Cf. *Op. cit.*, 210ss.

[46] No obstante, ello no significa que la propia apocalíptica bajo cuyo espectro ha sido llevada a cabo la configuración del Hijo del hombre, deba comprenderse exclusivamente a partir de un movimiento estrictamente laico y popular, sin atender en la base de sus orígenes a toda aquella corriente espiritual de cuño sapiencial, al menos, como uno de sus componentes claramente constituyentes. Cf. G. von Rad, *Daniel y el género apocalíptico*, en, *Teología del antiguo testamento II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, 381-408; S. Mowinckel, *Op. cit.*, 453.

[47] S. Mowinckel, *El Hijo del hombre*, en, *Op. cit.*, 401ss, adelanta todavía la idea, según la cual la designación Hijo del hombre al interior de estos círculos periféricos de cuño apocalíptico guardaba unos sendos contenidos y de tal envergadura que le atribuiría un lazo de unión mucho más estrecho con Dios incluso que cualquier otro hombre y autoridad del pasado, mucho más aun que el propio Mesías, hijo de David, y cree luego hallar indicios que harían suponer, sobre todo a partir de 1 Henoc, que a este Hijo del hombre se le designaría por el todavía más inaudito nombre de “Hijo del Bendito” o “Hijo de Dios”, con lo cual se haría particular referencia a su naturaleza divina, su poder y gloria celeste. Todo este conjunto de expresiones y significados no haría más que acrecentar la sospecha y distancia con que la religiosidad oficial salía al paso de esta figura, al punto de considerarla abiertamente una posición heterodoxa.

[48] G. Theissen, *Radicalismo itinerante. Aspectos literarios-sociológicos de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo*, en, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca, 1985, 11-40.

[49] El hecho de que la tradición posterior de la Iglesia, como lo demuestra la comprensión dogmática posterior, no haya visto en la mención del Hijo del hombre, más que un punto de arranque para afirmar la doctrina del rebajamiento de Dios en la verdadera humanidad de Jesús, y esto en distinción con su verdadera divinidad en tanto Hijo de Dios, me parece que es indicativo de que tal cristología del Hijo del hombre pervivió únicamente a la muerte de estos seguidores itinerantes de Jesús y portadores de su más inmediata tradición, Marcos y principalmente Q, contendrían, entonces, los últimos vestigios de dicha cristología. Aparte del pasaje de Hech 7, 56, el término vuelve a aparecer sólo dos veces más, y únicamente en la literatura apocalíptica del nuevo testamento, esto es, en el libro de Apocalipsis 1, 13; 14, 14.

[50] Para todo esto, véase, Emil Schürer (según la edición editada y dirigida por G. Vermes, F. Millar y M. Black), *Mesianismo. III Presentación sistemática*, en, *Historia del*

*pueblo judío en tiempos de Jesús. II Instituciones políticas y religiosas*, Cristiandad, Madrid, 1985, 663-704.

[51] La tesis de O. Cullmann, *Cristología*, 183ss, quien ha visto acertadamente que aquella configuración mesiánica de la declaración petrina entraña para Jesús su “tentación particular”, la que del mismo modo que aquella otra ocurrida luego de su bautismo y encontrándose él en el desierto, ha pretendido disiparle de su verdadera misión, esto es; excluir de su itinerario trazado por la voluntad del Padre el camino del sufrimiento y de la cruz, poniendo, empero, a su disposición la atractiva tarea política del glorioso Mesías del judaísmo oficial, no puede ser extensiva, a nuestro juicio, al punto de sustraer su itinerario de toda contingencia en la problemática social de su tiempo, de serlo así, el propio mensaje de Jesús, su gestos y su persona, además de quedar reducidos, como ya se ha dicho, en una mera esfera atemporal, no habría creado tal estado de consternación entre los poderes de su tiempo, con el consiguiente resultado de su condenación y muerte de cruz y, entonces, sí sería su muerte el “gran absurdo de la historia” como lo ha afirmado Bultmann.

[52] Con total precisión escribe Mowinckel, respecto del Hijo del hombre: “Es un ser puramente celestial, que nada tiene que ver con la humanidad antes de su parusía, cuando llegue el fin y se manifieste como juez y como conquistador de Satán, del ejército de la maldad y de los reyes gobernantes del mundo. No se humilla para ser como nosotros y hacernos sentir el deseo y el valor de ser como él. No es el Hijo del hombre “venido en carne”. Correspondía al futuro el demostrar esa realización del hombre ideal”. *Ibid.*, 419.

[53] Cf. *Teología*, 315s.

[54] *Op. cit.*, 446ss.

[55] Jon Sobrino ha sistematizado el título Hijo del hombre en cuanto hay de él de *hombre* y en cuanto en él de *dignidad*, en el concierto de los evangelios, de uno modo muy bello y en los siguientes cuatro puntos. Resumimos: 1) La dignidad a Jesús y al ser humano no le vendrá de nada añadido a la naturaleza humano, sino de la misma profundización de lo humano. 2) Las funciones de juzgar y congregar al pueblo de Israel, no se le encomienda a un hombre cualquiera, sino a aquel que es verdaderamente humano. 3) Si el que juzga y congrega es uno verdaderamente humano, entonces la noción de poder pierde lo que tiene de arbitrario y opresor. 4) Por ser verdaderamente humano está sujeto a la pasión y a la cruz, mas también, en razón de lo mismo a la resurrección de aquello verdaderamente humano. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trota, Madrid, 1999, 257-258.

[56] Por ello también los tres anuncios de la pasión en su forma redaccional dispuesta por Marcos, no resultan en alocuciones indiferenciadas de Jesús en algún punto quieto y para un auditorio pasivo, sino que aparecen siempre en el contexto del seguimiento por el camino, 1) 8, 27-31, en el contexto del camino hacia Cesarea de Filipo; 2) 9, 30-32, mientras caminan por Galilea, 3) 10, 32-34, mientras caminan rumbo hacia Jerusalén.

[57] Mateo (16, 22), por su parte añade, luego de la reprensión de Pedro: **È8, f HF@4**

6bD4, q@Û : - \$FJ" 4 F@4 J@0J@.

[58] Miguel de Unamuno, *El Cristo español*, en, *Mi religión y otros ensayos breves*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1942, 35.

[59] Peter L. Berger-Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1989, 120ss. Entendido tal universo simbólico como: "El nivel más amplio de legitimación y matriz de todos los significados objetivados"

[60] Gershom Sholem, especialmente, *Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo*, en, *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Trotta, Madrid, 1989, 99-139.

[61] Theodore J. Weeden, *La herejía que exigió el evangelio de Marcos*, en, R. Aguirre t A. Rodríguez (eds), *Op. cit.*, 109-126.

[62] Según Theissen, *Condiciones de transmisión de los relatos taumatúrgicos de Jesús*, en, *Colorido*, 112-128, aquel influjo del elemento profano en el milagro se explicaría por medio de la existencia de tradiciones anteriores e independientes al grupo de seguidores de Jesús, más precisamente, constituirían tradiciones populares del obrar milagroso de Jesús, más interesadas en transmitir el portento material y su consiguiente beneficio, que la exigencia a la fe y al seguimiento a los que en última instancia dirigiría el milagro.

[63] Como bien se podrá apreciar sigo aquí las pautas fundamentales del estudio de G. Theissen, *Radicalismo itinerante. Aspectos literarios-sociológicos de la tradición de Jesús en el cristianismo primitivo*, en, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca, 1985, 11-40.

[64] *Op. cit.*, 371

[65] Cf. R. Bultmann, *Historia*, 142,

[66] Por ello no puede ser aceptada la opinión de Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el Diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, Facultad de Teología de la U.C.A., Buenos Aires, 1976, 44, quien sostiene que en este contexto Ò DP8@H representa para Marcos el conjunto de los creyentes en Cristo, contraria, por lo demás, a la temática de distinción que Marcos establece a lo largo de todo su evangelio entre pueblo y discípulos. Precisamente, yo opino que aquí, en la referencia a los discípulos se halla contenido un grupo de seguidores, ciertamente más extensivo que los Doce, conformado por aquel grupo de hombres y mujeres que han optado una vida de radical desarraigo para seguir en pos de aquel carismático itinerante, Jesús, y que como ha demostrado G. Theissen, (*Radicalismo itinerante; La redacción de los evangelios*) luego de la muerte violenta de Jesús, se han constituido en los depositarios de la tradición jesuática más fidedigna y temprana.

[67] Y esto, precisamente, si convenimos en reconocer que en Q se halla la mayor concentración de aquellas tradiciones atribuidas a los grupos carismáticos itinerantes.

[68] *Radicalismo itinerante*, 20.

[69] La clara viveza y tensión con que emplaza el texto de Marcos a sus electores en función de un cuadro de martirio ciertamente inminente, se hace mucho más elocuente en atención al paralelo de Lucas y su inclusión de aquel: •DVJT JÎ < FJ" LDÎ < 6" 2z °μXD" < (9, 23), en el que la acción de “cargar con la cruz” ya presenta, en cambio, un claro sentido parenético que compromete al discípulo a la decisión y posibilidad de vivir y proseguir bajo su guía cada día.

[70] J. Jeremias, *Teología*, 282.

[71] Así, J. Jeremias, *Teología*, 283s, menciona para la comunidad como inmediatas consecuencias a la que le ha situado la realidad de la cruz, además de la posibilidad de la muerte concreta, también la hostilidad y denuncia de que son objeto de parte de sus propios familiares (Mc 13, 12 par), junto con la seducción de los falsos profetas (Mc 13, 21-23).

[72] Es cierto que participar de la muerte de Jesús, tal como ha sido señalado por W. Pannenberg, *La Resurrección de Jesús y el futuro del hombre*, en, *Jesucristo en la Historia y en la Fe*, Sígueme, Salamanca, 1978, 347, comporta como principio fundamental la idea de aceptar su servicio en vistas a la llamada del reino de Dios y dejarse penetrar así en la propia vida por aquel amor de Dios al mundo, lo que en el pensamiento de Pablo se transfiere también en la concreta acción de morir a la carne y al pecado a la luz de esa nueva vida conseguida en la participación *con* y *en* la muerte de Jesús (Rom 6; Gal 2, 20). No obstante, tales consecuencias teológicas derivadas todas ellas de la participación de los creyentes en la muerte de Jesús, proceden de una ulterior reflexión y elaboración paulina válida y necesaria que se hace cargo de los beneficios y de las exigencias directamente de esa misma muerte en el contexto de la propia vida comunitaria, pero, que sin embargo, no puede desconocer, incluso para la realidad de aquellas mismas consecuencias, que aquel ponerse al servicio en función de la llamada del reino, situado precisamente a la luz del impacto contextual del mensaje de Jesús y de su comportamiento, como palabra y acción que desafía a los poderes hostiles de este mundo y que sólo consiguen deshumanizar a los hombres en su afán de reclamar para sí su propia adoración, resulta ser un proclamar y un actuar expuesto incluso a la ofrenda de su propia vida por esta denuncia y la proclamación de esta salvación, de la cual también participa el discípulo y no solamente en su acepción interior. No resultaría, entonces, tan carente de sentido entender en este tenor el texto de Mt 11, 12, precisamente como un estar dispuesto a la propia muerte en este arrebatarse con el reino de los cielos.

[73] De este modo el 6" Â que une las dos piezas de la oración cumpliría una función epexegetica, haciendo que la primera pieza fuera interpretada por la segunda: "el evangelio es el Señor".

[74] Para todo esto, véase, Willi Marxsen, *El evangelista* y, específicamente, el capítulo,

*Euangelion*, 111-143.

[75] Walther Eichrodt, *Teología*, II, I. *Dios y mundo*. II. *Dios y hombre*, Cristiandad, Madrid, 1975, 141.

[76] *Marcos* II, 27.

[77] Esta es precisamente la posición de G. Theissen, *La redacción de los evangelios*, 36, en asociación directa con su teoría del secreto mesiánico. Tal como Jesús mantuvo en anonimato su dignidad y sólo dio cuenta de ésta cuando fue emplazado ineludiblemente, también ahora la comunidad marquiana, cuánto más en esta coyuntura histórica de hostilidad del mundo entorno, puede mantener oculta su identidad con el Crucificado a modo de estrategia de resistencia pasiva, a fin de abalanzarse irresponsablemente al martirio. No obstante, tal como Jesús lo hizo, cuando las circunstancias le emplacen inexcusablemente a dar cuenta de su vinculación con el Cristo, debe confesar abiertamente al Crucificado, aún a riesgo de la propia vida de sus integrantes, en la espera de que aquel que pierda su vida por Jesús y su evangelio la ganará, y aquel que se avergüence de éste ante los hombres, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en su juicio.

[78] Con O. Cullmann, *La Historia de la Salvación*, Península, Barcelona, 1967, 236s, juzgamos que aquel  $\text{J} \setminus \langle$ ,  $\text{H}$  no puede ser comprendido como reacción ante el retraso de la parusía, entre tanto que sí como prueba de que Jesús ha esperado el fin con una gran proximidad. No obstante, difícilmente podría establecerse una suerte de analogía, como sugiere Cullmann, con la evolución de este fin inminente presente ya en Pablo, dudo que Jesús a vistas de este fin que se avecina inminente haya podido proyectar un íterin con arreglo a un futuro mediato.

[79] Pero a diferencia de V. Taylor, *Marcos*, 458, quien estima que el *logion* da cuenta efectivamente de la creencia de Jesús en la inminencia del reino, mas, en una etapa anterior a su ministerio en Galilea, vale decir, de acuerdo al esquema del evangelio entre el período comprendido entre 1, 15, 6, 13. Nosotros creemos, entre tanto, que tal convicción lejos de quedar circunscrita a un período solamente anterior, avanza cuanto más en su intención conforme se avecina la llegada a Jerusalén.

[80] De esto ya da testimonio una obra de la literatura cristiana primitiva tan antigua como la *Didajé*, descubierta recién por el Metropolitano Bryennios en la biblioteca de un monasterio de Constantinopla en 1873, pero al parecer no de fecha posterior a los años 80 y 100. En el capítulo 1 de ésta, destinado a la Eucaristía encontramos el siguiente diálogo:

Liturgo: Que venga la gracia y que pase este mundo.  
Comunidad: ¡Hosanna al Dios de David!  
Liturgo: Si alguno es santo, que venga.  
Si no lo es, que se arrepienta  
¡Maranatha!  
Comunidad: ¡Amén!



[81] Opinión de mucha preferencia entre los Padres de la Iglesia.

[82] Así ya Calvino y Teodoro de Beza entre los intérpretes de la Reforma

[83] Cf. V. Taylor, *Marcos*, 458.

[84] Con toda razón ha visto Oscar Cullmann, que en la fe neotestamentaria, sin quedar en modo alguno agotada la fuerza de la intensidad escatológica de la espera, el punto gravitante de esta esperanza está ya más bien puesto en el acontecimiento “Cristo” y, por ello, tal fuerza de esperanza se torna cuanto más anhelada y segura. *Cristo y el Tiempo*, Estela, 71ss.

[85] En este punto tiene plenamente la razón Bultmann al señalar que en Jesús: “el mundo terreno no es menospreciado en el sentido de un pesimismo dualista. ...lo malo en el mundo es la voluntad mala de los hombres. Y en forma correspondiente, el más allá representado por el reino de Dios no es concebido como cualidad metafísica general, como naturaleza superior, más elevada, más espiritual, en oposición a la naturaleza terrena... Así, como este mundo es considerado como una creación de Dios, también el mundo venidero será una creación suya”. *Jesús*, Sur, Buenos Aires, 1968, 40 y 41.

[86] Sobre este sentido de imitación ya había presentado su discrepancia, aun cuando desde una lectura distinta de la nuestra Unamuno cuando en su *Sentimiento trágico de la vida*, escribía: “Que no nos dijo el Cristo: ‘Toma mi cruz y sígueme’, sino ‘Toma tu cruz y sígueme’; cada uno la suya, que la del salvador él solo la lleva. Y no consiste, por tanto, la imitación de Cristo en aquel ideal monástico que resplandece en el libro que lleva el nombre vulgar del *Kempis*, ideal sólo aplicable a un muy limitado número de personas, y, por lo tanto, anticristiano, sino que imitar a Cristo es tomar cada uno su cruz, la cruz de su propio oficio civil, como Cristo tomó la suya, la de su oficio, civil también a la par que religioso, y abrazarse a ella y llevarla, puesta la vista en Dios y tendiendo a hacer una verdadera oración de los actos propios de ese oficio”. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, 253.

[87] Ahora bien, no podemos dejar de advertir con Bultmann el riesgo que entraña para la fe cristiana que el contenido del mensaje de la cruz: “el escándalo de la cruz”, neutralice aquel impacto para el hombre de hoy por medio de una serie de representaciones míticas del mundo que, en última instancia, no sólo mediatizan la fe a través de objetivizaciones que a este mismo hombre le podrían resultar ya pueriles y, que ocultan en consecuencia, en esta pretendida objetividad su verdadero sentido. Sin embargo, aun cuando Bultmann acierte en destacar el carácter no mítico de la cruz, en tanto suceso realizado fuera de la historia del mundo y del hombre al que se pueda contemplar como bien en sí mismo, sino como suceso escatológico que se abre hacia el futuro y adquiere así plena actualidad en tanto acción continua de dejarse crucificar junto al Crucificado, yerra, a mi modo de ver, al traducir la cruz a su sola significación existencial, esto es: en cuanto condenación del

pecado del mundo, sin remitirse primero a aquel público acontecimiento ocurrido una vez y para siempre en el Gólgota: la cruz. Ciertamente el mensaje de la cruz es proclamación y actualización continua de su significación y sentido, pero tal actual y permanente significación no excluye ni desconoce el acontecimiento acaecido, más bien, es condenación del pecado y juicio del mundo *a causa* de que aquella interpelación y mensaje ha sido desplegado y proclamado haciéndose cargo de la historia de ese mismo mundo y no desde la abstracción de alguna experiencia atemporal o privada sin compromiso alguno con esa propia historia y con ese mismo mundo. Por ello, la cruz no ha sido un acontecimiento privado, sino la pública manifestación de un hecho ocurrido en el tiempo y en historia de los hombres. El reconocimiento de que efectivamente esto ha ocurrido en un pasado temporal, no significa privar en modo alguno al acontecimiento de su relevancia existencial, de su carácter vital y presente en el aquí y ahora de nuestra propia contingencia humana, sino declarar que es precisamente todo aquello y mucho más, por cuanto a partir de aquella realidad histórica se ha comenzado ya a enarbolar un nuevo compromiso por la justicia y la dignidad de este mundo irredento, el que no puede ser reducido a una máxima idealista fuera del tiempo con aplicación únicamente a la esfera de la existencia privada, por cuanto, en un pasado histórico Jesús, el Cristo, fue efectivamente crucificado.

[88] Frase que de Brod toma el psicoanalista Víktor Frankl, quien fuera prisionero de los nazis en los campos de exterminio, para referirse en contraposición con aquel “noble infortunio” como sometimiento del hombre a lo irremediable y cuando ya se han cerrado todas las puertas y toda posibilidad de realizar algún valor de creación, en tal sentido y, en antagonía con aquel, el “innoble infortunio”, es un infortunio que bien pudo evitarse pero al que el hombre le asignó precipitadamente sin previo espíritu de lucha, una categoría de fatalidad ineluctable y, por lo tanto, de someterse a lo que sólo en su imaginación adquiere el carácter de una fuerza y un destino inexorables. *Psicoanálisis y existencialismo*, F.C.E, Buenos Aires, 1952, 147.

[89] Ciertamente la evasión del dolor y la represión de sus expresiones emocionales como mecanismo de defensa que pretende situarlo fuera de nuestra vida para así evitar su padecimiento, no hace más que acrecentar la bestia tiránica del sufrimiento y la imposibilidad de abrirnos, a pesar de todo, al aprendizaje de vida de tal situación podría habernos brindado. En palabras de Víktor E. Frankl: “Aquel que ante el golpe del infortunio se aturde o trata de distraerse, “no aprende nada”. Trata de huir de la realidad. Va a refugiarse, tal vez, en la embriaguez. Comete, con ello, un error subjetivista y hasta psicologista: al *creer que, con el acto emotivo al que se silenció, por así decirlo, por medio del aturdimiento, borra también del mundo el objeto mismo de la emoción*, como si lo que se arrincona en la ignorancia desapareciese, por ello, de la realidad. Ni el acto de mirar una cosa da vida al objeto, ni el apartar la vista de él lo hace desaparecer; tampoco el hecho de reprimir una emoción de duelo anula la realidad deplorada”. *Op. Cit.*, 145

[90] El concreto estado de fracaso religioso y social que desde una consideración estrictamente en perspectiva histórica ha entrañado la muerte de Jesús, conforme se han ido decantando los últimos y tan trágicos sucesos de la vida Jesús en la descripción de los relatos evangélicos de la historia de la pasión y, que al menos, en un sentido, tan

certeramente supo poner de manifiesto la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* de Albert Schweitzer, no puede ser desconocido ni menos aun negado en el afán por arribar a una lectura estrictamente soteriológica de los textos, al punto de que en el interés exclusivo por la sola comprensión de una perspectiva teológico-redentora de los relatos evangélicos de la pasión: contradicción, abandono, agonía, cruz y muerte de Jesús, sirva al caso de afirmar única y exclusivamente aquel importante artículo de la fe cristiana y, a éstos tales acontecimientos, tan sólo situarlos en el amplio concurso de la economía divina de la salvación, tal como ocurrió, verbigracia, en la comprensión de muchos de los intérpretes de la época patrística. Sin negarse al interés y atención de estas importantes temáticas, ciertamente capitales para la teología cristiana, la indebida ponderación, empero, de aquel colapso tan trágico social y religiosamente hablando en que culminó la vida de Jesús, sin duda fundamental para la comprensión de la persona y el mensaje del hombre Jesús en relación con su propia misión y su relación con el Dios a quien él llamaba Padre, en favor de una integración demasiado inmediata de éste, a los fines de una legítima elaboración dogmática, corre, no obstante, el serio riesgo de convertir la muerte del Crucificado en un exclusivo símbolo de la redención, y al hombre que ha experimentado el fracaso, el abandono y la muerte, en una figura casi de representación docética. Ahora bien, resulta indiscutible que todos aquellos acontecimientos comprendidos entre la pasión y muerte de Jesús, aparecen en la exposición de los evangelios claramente integrados en una comprensión y elaboración teológica a la luz de la fe en el Resucitado, pero esta tal integración y elaboración teológica ha sido posible sólo en tanto la pasión y muerte de Jesús ha sido reconocida y entendida primero, como el acontecimiento real y fundante sobre el cual se vuelca toda posterior elaboración teológica. De este modo el evangelio de Marcos, y siguiendo su esquema los demás evangelios, al dedicar una atención, a todas luces, evidentemente desproporcionada a la historia de la pasión en comparación con la disposición total de sus relatos, no sólo ha puesto de este modo tan claramente de manifiesto que la historia de la pasión es el elemento configurador y la clave de comprensión sobre la cual ha sido elaborado todo su evangelio, sino que, además, de paso queda completamente descartada toda asociación de la vida, muerte y resurrección de Jesús con algún influjo de la gnosis. Para Marcos, por lo tanto, la muerte de Jesús no es sólo un postulado teológico comprendido como símbolo o figura al servicio de una doctrina de la redención, sino un acontecimiento efectivamente acaecido y que a la luz de la novedad de la resurrección ha adquirido una ciertamente nueva comprensión en la perspectiva teológica de ésta, pero que retrocede y se apoya en el hecho de que el real y concreto hombre Jesús experimentó una real y concreta muerte en la real, concreta y maldita cruz. En el evangelio de Marcos, tal como ocurriera en el relato de Getsemaní, los sucesos ya próximos a la crucifixión y muerte de Jesús no se hallan envueltos en una nube de bienaventuranza y esplendor que troque finalmente aquel intenso y horroroso instante en el pasaje más edificante de toda la historia de la pasión. Por ello, en la descripción del evangelista en torno de estos sucesos nadie ciertamente se atrevería a preguntar: “¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? ¿Dónde, oh sepulcro tu victoria?” (Rom 15, 55). Basados, por lo tanto, en lo anteriormente afirmado, podemos señalar que una teología de la cruz que pase por alto aquel contradictorio y espantoso acontecimiento para fijar su atención exclusivamente en una doctrina general de la redención y de los beneficios por ella obtenidos o, en sus efectos, en la reducción de este evento a su sola significación capital

para la existencia, corre el riesgo de convertirse en una verdadera contradicción de términos, puesto que toda alusión teológica o menos teológica a la realidad concreta de la cruz, es inevitablemente también una confirmación concreta de la encarnación de Cristo, toda vez que de todos los hechos consignados en la historia evangélica, no existe otro igual en que la aprobación del historiador y la fe del creyente compartan un mayor margen de solidaridad y consentimiento, sino aquel de la muerte de Jesús, esto es: Jesús, el declarado blasfemo por los dirigentes religiosos del judaísmo y condenado, luego, bajo el cargo de zelote por las autoridades romanas, ha sido ejecutado bajo la horrible y degradante muerte de una cruz. Éste es, para todas sus consecuencias, el acontecimiento más acreditado de toda la vida de Jesús, su muerte de cruz

[91] Generalmente la pasión, cruz y muerte de Jesús cuando no aparece ya sublimada en una nube glorificada que ya nada tiene que ver con el aquí y el ahora del hombre, es presentada únicamente como ejemplo y referente del propio olvido y abandono que el hombre experimenta en su dolor, como queda de manifiesto en el hermoso poema, *Nocturno*, de la poetisa chilena Gabriela Mistral:

Padre Nuestro que estás en los cielos  
¡por qué te has olvidado de mí!  
Te acordaste del fruto en Febrero,  
al llagarse su pulpa rubí.  
¡Llevo abierto también mi costado,  
y no quieres mirar hacia mí!

Te acordaste del negro racimo,  
y lo diste al lagar carmesí;  
y aventaste las hojas del álamo,  
con tu aliento, en el aire sutil.  
¡Y en el ancho lagar de la muerte  
aún no quieres mi pecho oprimir!

Caminando vi abrir las violetas;  
el falerno del viento bebí,  
y he bajado, amarillos, mis párpados,  
por no ver más Enero ni Abril.

Y he apretado la boca, anegada  
de la estrofa que no he de exprimir.  
¡Has herido la nube de Otoño  
y no quieres volverte hacia mí!

Me vendió el que besó mi mejilla;  
me negó por la túnica ruin.  
Yo en mis versos el rostro con sangre,  
como Tú sobre el paño, le di.  
Y en mi noche del Huerto, me han sido

Juan cobarde y el Ángel hostil.

Ha venido el cansancio infinito  
a clavarse en mis ojos, al fin:  
el cansancio del día que muere  
y el del alba que debe venir;  
¡el cansancio del cielo de añil!

Ahora suelto la mártir sandalia  
y las trenzas pidiendo dormir.  
Y perdida en la noche, levanto  
el clamor aprendido de Ti:  
¡Padre Nuestro que estás en los cielos,

[92] En su *Dios Crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1975, 393, Jürgen Moltmann citaba las palabras de E. Wiesel, sobreviviente del infierno de Auschwitz que, a nuestro juicio, aun en su extrema radicalidad que sobrepuja toda indolencia humana reflejan este co-padecer de Dios con el hombre de un modo ciertamente consternable, basada en la teología rabínica de la autohumillación de Dios en su muerte: “La SS colgó a dos hombres judíos y a un joven delante de todos los internados en el campo. Los hombres murieron rápidamente, la agonía del joven duró media hora. ‘¿Dónde está Dios? ¿Dónde está?’, preguntó uno detrás de mí. Cuando después de largo tiempo el joven continuaba sufriendo, colgado del lazo, oí otra vez al hombre decir: ‘¿Dónde está Dios ahora?’. Y en mí mismo escuché la respuesta: ¿Dónde está? Aquí... Está colgado del patíbulo...”.

[93] *El Dios Crucificado*, 312.

[94] K. Kitamori, *Teología del dolor de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1975, 44.

[Volver al índice de esta página](#)   [Volver a la homepage](#)